





SAGGIO FILOSOFICO
SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA
O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUESTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DI PASQUALE GALLUPPI

Della città di Tropea, Nobile de' registri del Regno

TOMO IV.

Addict. Cubicul. Profess. Log. et Metaph.





MESSINA
DALLA TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE PAPPALARDO
1827

AVVERTIMENTO

Non essendosi potuto dar termine a quest' opera con questo quarto volume, come era stata la prima intenzione dell' Autore; il Pubblico è prevenuto, che il quinto ed ultimo volume è già sotto il torchio; che in esso si esporrà ed esaminerà la dottrina di Robinet *su la natura, la Dialettica trascendentale, e l' Ontologia. Con ciò si dará termine al terzo libro dell' analisi delle idee. Nel quarto ed ultimo libro si tratterá della realtá della conoscenza, riunendo, e sviluppando i risultamenti de' libri antecedenti.*

CONTINUAZIONE DEL LIBRO III.

CAP. I.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE.

§. 1 I cartesiani s' impegnavano a provare esservi nel nostro spirito alcune nozioni, le quali non potendo venire dagli oggetti dovevano riguardarsi come innate, ed impresse, nello istante della creazione, da Dio nel nostro spirito. Eglino riguardarono queste nozioni come i raggi dell' eterna luce, per farci conoscere la natura delle cose in se stesse considerate. Se vi sono alcune nozioni a *priori*, disse il filosofo di Koenisberg, esse non possono corrispondere agli oggetti in se stessi considerati; poichè questi non possono conoscersi da noi se non che in due modi, cioè o in quanto sono presenti al nostro spirito, vale a dire in quanto si manifestano alla nostra sensibilità, o per ispirazione. La prima maniera di conoscerli è empirica, ed a *posteriori*, e non ci somministra se non che fenomeni, la seconda è gratuita ed antifilosofica. Ricorrere

alla garantigia di Dio per assicurarsi della realità de' concetti a *priori*, è una petizione di principio. Bisogna prima supporre la realità della nozione di Dio. Ora questa nozione, essendo una combinazione di concetti a *priori*, supporre la realità di questa nozione è dunque supporre la realità de' principj a *priori* nell' atto, che intendesi di dimostrarla; *Kant* ammise dunque co' cartesiani delle nozioni a *priori*, ma tolse a queste, isolatamente considerate, qualunque realità. *Locke*, cercando di rovesciare la dottrina delle idee innate, addusse per ragione principale, che gl' idioti, e gli bambini non hanno conoscenza di queste idee.

Dire che una nozione è impressa nell' anima, e sostenere nel medesimo tempo che l' anima punto non la conosce, e che essa non ne ha ancora avuto alcuna conoscenza, è, secondo il filosofo inglese, fare di questa nozione un puro niente. I cartesiani sebbene non trovano soddisfacente l' analisi lockiana, pure si trovano imbarazzati a determinare la natura de' concetti a *priori*. Alcuni di essi gli paragonano cogli abiti della volontà. Allorchè una passione dominante risiede nel cuore umano, anche ne' momenti, ne' quali non abbiamo alcuna coscienza degli atti di essa, non lascia, dicono i filosofi di cui parliamo, di essere reale nello spirito. Un ambizioso, per esempio, il quale ha concepito una forte pas-

sione di ottenere un posto, anche ne' momenti in cui non ha alcun pensiere di questo posto, accompagnato dalla coscienza, non lascia di avere nel suo spirito la forte passione di cui si fa parola, di modo tale, che in questi stessi momenti si può dire con verità di lui, che egli ambisce il posto. Ora, dicono questi cartesiani, che cosa è egli mai l'amore abituale, vivente nel cuore dell'ambizioso, anche ne' momenti ne' quali egli non ha coscienza di alcun' atto d'ambizione? Sembra, continuano questi filosofi, non potersi dire altra cosa, se non che questo amore abituale sia l'atto stesso dell'amore continuato, e perenne, privo però di coscienza. La privazione del sentimento di questo amore lo distingue appunto dall'amore attuale, di cui l'ambizioso ha coscienza. Nello stesso modo le nozioni a *priori* ed innate sono nozioni reali e perenni nel nostro spirito, ma disgiunte dall' atto della coscienza, prima che le nozioni sensibili le rendano alla coscienza presenti. Così fra gli altri, l'autore anonimo del trattato della natura dell'anima contro di *Locke*, ed i suoi discepoli, determina la natura delle idee innate.

Kant non adottò questa spiegazione: egli riguardò i principj a *priori*, come simultanei colle sensazioni, non già come anteriori, nell'ordine del tempo, alle sensazioni: egli insegnò che ogni nostra conoscenza incomincia colle sensazioni, ma che non ogni conoscenza nostra

deriva dalle sensazioni. Egli riguardò le notizie a *priori* come modi della nostra facoltà di conoscere, come i modi, cioè, di vedere e pensare gli oggetti. I modi di vedere costituiscono, secondo lui, le forme pure dello spazio e del tempo: i modi di pensare sono le dodici categorie dell'intelletto. Con ciò il filosofo di Koenisberg ha creduto di dare un aspetto veramente filosofico alla sua dottrina. Era assioma comune della scuola: *ciò che si riceve, secondo il modo del recipiente si riceve. Quid quid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

L'acqua che si versa in un vase, prende la forma del vase stesso. Un urto su di un corpo produce diversi effetti, secondo il diverso modo di esistere del corpo urtato. Il soggetto conoscitore è dotato di una *recettività*, e di una *spontaneità*: i modi della recettività derivano dalla sua natura, come i modi della *spontaneità*: essi vengono dal soggetto non già dall'oggetto: questi modi sono a *priori*: noi non possiamo vedere gli oggetti se non in questi modi, cioè nello spazio, e nel tempo: noi non possiamo pensarli se non secondo i modi originarii del pensiere. Non bisogna confondere la dottrina cartesiana su i principii innati, colla dottrina trascendentale sui principii a *priori*. La prima concede la realità a' principii innati ed a *priori*; la seconda la nega; essa non ammette alcuna

realità nell' ordine a *priori*; e come abbiamo osservato, il criticismo è un idealismo trascendentale, ed un realismo empirico. Questa differenza è precisa, e molto importante. Inoltre alcuni cartesiani riguardano le notizie innate come atti perenni, i quali esistono anche senza le sensazioni: ciò si nega dalla scuola trascendentale.

§. 2 Tutta la questione su l' origine delle idee, si aggira circa le idee semplici. Queste, secondo *Locke*, derivano dalla sensazione, e dalla riflessione. Egli riferisce alla sensazione tutte le idee, che si suppongono ricevute per mezzo de' sensi esterni, come quelle di colore, di suono, di solidità, di estenzione, di moto ec. Egli riferisce alla riflessione le idee delle nostre operazioni mentali, quelle che tiriamo dalla coscienza che abbiamo di ciò che accade in noi stessi; per esempio le nostre idee della percezione, della memoria, della volontà, del piacere, del dolore ec. Queste due sorgenti ci somministrano, secondo il filosofo inglese, tutte le nostre idee semplici. La sola potenza, che lo spirito esercita su di esse, consiste in certe operazioni eseguite per via di analisi, e di sintesi, co' materiali dati dall' esperienza. «Le due sorgenti, così *Locke*, » delle nostre conoscenze sono l' impressione » che gli oggetti esterni fanno su de' nostri » sensi e le proprie operazioni dell' anima ri» guardo a queste impressioni, su le quali

» ella riflette, come sui veri oggetti delle
» sue contemplazioni. Così la prima capacità
» dell' intendimento umano consiste in ciò che
» l' anima è atta a ricevere le impressioni che
» si fanno in essa, o dagli oggetti esterni per
» mezzo de' sensi, o dalle sue proprie operazioni,
» allora che essa riflette su queste
» operazioni stesse. È questo il primo passo
» che l' uomo fa verso la scoverta delle cose
» quali che sieno. Su questo fondamento sono
» stabilite tutte le nozioni che egli avrà sempre
» naturalmente in questo mondo. L' anima
» non passa al di là delle idee che la sensazione,
» e la riflessione le presentano per essere
» gli oggetti delle sue contemplazioni. Lo
» spirito è a questo riguardo semplicemente
» passivo, e non è in mio potere di avere,
» o di non avere questi rudimenti, e per dir
» così, questi materiali di cognizioni. Vi sono
» due specie d' idee, alcune sono semplici,
» alcune altre sono composte. Or queste
» idee semplici che sono i materiali di tutte
» le nostre conoscenze, non sono suggerite
» all' anima, che dalle due vie, di cui abbiamo
» parlato, voglio dire della sensazione,
» e della riflessione. Allora che l' intendimento
» ha ricevuto una volta queste idee semplici,
» esso ha la potenza di ripeterle, di comparare,
» di unirle insieme con una varietà
» quasi infinita, e di formare per questo

» mezzo nuove idee complesse, secondo che
» lo trova a proposito (a).

§. 3. L' opera di *Locke* su l' intendimento umano sarà immortale; egli ha però trattato di passaggio l' analisi delle facoltà del pensiere. Questa avrebbe dovuto servirgli intanto per preliminare, per trattare con precisione, e profondità la questione dell' origine delle nostre idee. Lo spirito, egli dice, è passivo riguardo alle idee semplici: questa proposizione nel rigore de' termini mi sembra falsa. Il sentimento del me, il quale sente un fuor di me, comincia la nostra vita intellettuale. La sensibilità, e la coscienza ci danno gli oggetti primitivi de' nostri pensieri. Se lo spirito fosse puramente passivo, egli sarebbe solamente affetto da una moltitudine di sensazioni, di cui avrebbe coscienza; ma egli non avrebbe alcuna idea, la quale fosse l' elemento del giudizio. Per giudicare si richiede una facoltà di analisi, e di sintesi. Colla prima lo spirito separa dal complesso de' sentimenti, che hanno luogo in lui, un elemento, indi un altro, e poi colla seconda gli riunisce. Questa sintesi reale, la quale suppone un' analisi precedente, ci dà le verità primitive di fatto. Le idee sono gli elementi de' nostri giudizii, o con altro linguaggio, delle nostre conoscenze: esse

(*a*) *Locke Saggio su l' intendimento umano. lib. I. c. I. e II.*

non sono anteriori a' sentimenti ; ma sono un prodotto della meditazione sui sentimenti. Lo spirito non è dunque passivo riguardo alle idee semplici. Per poter dire : *io sono afflitto* , è necessario avere l'idea del *me* e dell' *afflizione* , e per aver queste idee è necessaria l' azione dell' analisi, la quale riguarda il soggetto come distinto dalla modificazione , e che decompone il sentimento interno del me afflitto; senza di quest' atto della meditazione , l' *Io* avrebbe solamente la coscienza del soggetto modificato , cioè del soggetto , e della modificazione in confuso , ma non mica l' idea del soggetto , nè quella della modificazione ; idee necessarie ed elementari per potersi formare il giudizio : *io sono afflitto*. Noi diremo dunque *che le idee sono gli elementi de' nostri giudizii* , *e che questi elementi sono il prodotto della meditazione su gli oggetti delle sensazioni e della coscienza*. Ma qui un' altra questione importante si presenta allo spirito , la quale non è stata pensata nè da *Locke*, nè da' suoi discepoli. Le facoltà elementari della meditazione sono l' analisi e la sintesi : le idee sono il prodotto della meditazione sugli oggetti presentati dalla sensazione e dalla coscienza : ora si dee cercare : *tutte le idee semplici sono il prodotto dell' analisi degli oggetti della sensazione, e della coscienza?* Per enunciare altrimenti questo importante problema, diamo un nome comune alle sensazioni, ed alle percezioni

della coscienza, e chiamiamole tutte *sentimenti*. Ciò supposto si domanda; *tutte le idee semplici sono esse il prodotto dell' analisi de' sentimenti?* La conoscenza del sistema delle nostre facoltà è sufficiente a risolvere il problema enunciato. Noi abbiamo osservato, che vi è una sintesi ideale, e che comparando insieme gli oggetti sensibili, nascono da questo atto di comparazione alcune nozioni soggettive, che si chiamano *rapporti*, i quali non corrispondono ad alcun oggetto sensibile. Noi abbiamo fatto conoscere che dicendo: *il corpo A è uguale al corpo B*; noi possiamo denotare l'oggetto sensibile A, e l'oggetto sensibile B: ma non possiamo denotare un' oggetto sensibile, che sia l'uguaglianza, nè determinare alcuna sensazione, la quale ci presenti l'uguaglianza; che l'aggettivo *uguale* è un aggettivo metafisico, non mica un aggettivo fisico. Questa nozione di uguaglianza è dunque un prodotto della comparazione, il che vale quanto dire della sintesi. Bisogna dunque ammettere delle idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi. Ecco la risoluzione del problema enunciato, essa sarà maggiormente sviluppata in appresso alla domanda: *che cosa è idea?* io risponderò: l' idea è un elemento del giudizio: essa è un prodotto della meditazione, su gli oggetti presentati dalla sensibilità e dalla coscienza: essa è un prodotto della meditazione su i senti-

menti. Con queste diverse espressioni io dirò la stessa cosa. Alla domanda: *d' onde ci vengono le idee semplici?* Io risponderò : alcune idee semplici sono un prodotto dell' analisi degli oggetti sensibili : altre sono un prodotto della sintesi. Io risponderò ancora : alcune idee semplici sono *oggettive* : esse corrispondono ad alcune realità : altre idee semplici sono *soggettive* ; esse non corrispondono ad alcun oggetto fuori dello spirito, esse sono semplici vedute dello spirito, le quali derivano dalla sua facoltà di sintesi.

Per non prendersi equivoco sul significato che io lego a questi vocaboli *oggettivo*, e *soggettivo*, io dichiaro che per oggettivo intendo ciò che nelle nostre cognizioni deriva dagli oggetti, che si conoscono, e per *soggettivo* ciò che nelle stesse deriva dal soggetto conoscitore. Questi due vocaboli si prendono ancora in un altro senso, quando si parla della realità delle nostre conoscenze: l' *oggettivo* dinota allora quell' elemento della nostra conoscenza, a cui corrisponde una realità in se, ed il *soggettivo* dinota ciò a cui non corrisponde alcuna realità. Nel primo caso l' elemento della nostra conoscenza si riguarda relativamente alla sua origine, e nel secondo si riguarda relativamente all' oggetto a cui si riferisce. Così la sensazione riguardo alla sua origine è *oggettiva* poichè deriva dagli oggetti; riguardo agli oggetti a cui si riferisce è *sog-*

gettiva poichè sugli oggetti non vi è nulla di simile alle nostre sensazioni in quanto sensazioni. Ma siccome la sensazione, secondo la mia dottrina, ci manifesta un soggetto reale incognito, sotto questo punto considerata si può ancora riguardare come *oggettiva*. Le nozioni a *priori*, o le forme, secondo *Kant*, sono soggettive tanto riguardo alla loro origine, che per la loro realità; laddove secondo i cartesiani sono soggettive riguardo all' origine, ma oggettive riguardo alla realità. Se le idee semplici sono un prodotto o dell' analisi, o della sintesi; segue che lo spirito non è passivo riguardo alle idee semplici, e che la dottrina lockiana in questo punto è falsa. Le idee degli oggetti sensibili sono un prodotto dell' attività intellettuale. Voi non potete formarvi l' idea di un albero particolare, se prima non rivolgete la vostra attenzione a quest' albero, separandolo dagli altri oggetti, che la sensibilità vi presenta; e se in seguito non facciate l' analisi del complesso delle sensazioni, che quest' albero vi desta, ed indi la sintesi reale di questo stesso complesso.

Se vi sono idee semplici soggettive, è falso che tutte le idee semplici ci vengono dalla sensazione, e dalla coscienza; ma bisogna ammetterne alcune, le quali sorgono dall' attività sintetica, e queste sono appunto i rapporti. Ma non tutte le idee soggettive riguardo all' origine sono soggettive riguardo

alla realità. Secondo la mia dottrina l' idea dell' *assoluto* è soggettiva riguardo all' origine, ma essa si riferisce ad un oggetto reale, come vedremo.

La scuola di *Cartesio* insegna che vi sono idee anteriori a' sentimenti. Quella di *Kant* insegna che non vi sono idee anteriori a' sentimenti, ma che ve ne sono indipendenti da essi. Tutte e due queste dottrine mi sembrano false. Non vi sono idee anteriori a' sentimenti; nè indipendenti da' sentimenti; poichè anche i rapporti suppongono i termini del rapporto su de' quali si esercita l' attività sintetica.

§. 4. Il sig. *Laromiguiere* ha impiegato tutto il secondo volume delle sue lezioni di filosofia per ispiegare in generale l' origine di tutte le nostre idee. Il saggio autore ha conosciuto, che le idee sono un prodotto della meditazione su i sentimenti; ma non ha conosciuto, che vi sono idee semplici, le quali sono un prodotto della sintesi; e sono soggettive, non oggettive. Questa dottrina è in contradizione con quella ch' egli insegna su i rapporti. Il termine di *rapporto*, egli dice, denota o l' atto della comparazione, o l' idea risultante da questo atto. Inoltre egli insegna, che il rapporto è un' idea la quale non ha un' oggetto reale al di fuori dello spirito. Ora se la comparazione, io dico, è una sintesi, e se il risultamento di questa sintesi è un' idea,

che non risulta da un' impressione, e che non ha perciò un oggetto reale al di fuori, segue che vi sono idee semplici, le quali sono solamente *soggettive* ed un prodotto della sintesi. Intanto il filosofo citato definisce l'idea così: « l' idea non è altra cosa, se non che » un sentimento distinto, un sentimento svi- » luppato da altri sentimenti (a). » Ma se il rapporto, io dico all' illustre scrittore, non ha un oggetto a cui corrisponda, se esso è un' idea, la quale non deriva da un' impressione, esso non può certamente consistere in un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti. Additatemi, io vi priego la sensazione che sia l' uguaglianza: non vi è una siffatta sensazione voi mi rispondete; il rapporto, io dunque concludo, non è mica un sentimento distinto e sviluppato da altri sentimenti.

Ma vediamo come questo filosofo cerca di provare la sua dottrina. « Poichè noi sia- » mo dotati di memoria non possiamo esser » limitati, in ciascun istante della nostra esi- » stenza, all' idea che l' attenzione fa sortire » dal sentimento attuale. Noi abbiamo insieme » e l' idea nuova che sopravviene, ed un nu- » mero d' idee proporzionato alla capacità del- » la memoria. Or allora che abbiamo molte » idee insieme, si produce in noi una ma-

(*a*) *T.* 2. 1. *lez.*

» niera particolare di sentire. Noi sentiamo
» fra queste idee delle similitudini, delle dif-
» ferenze, de' rapporti. Noi chiameremo que-
» sta maniera di sentire, che è comune a
» tutti, *sentimento di rapporto*, o *senti-*
» *mento-rapporto*. Si vede che questi *senti-*
» *menti-rapporti*, risultando dall' approssima-
» mento delle idee, debbono essere infinita-
» mente più numerosi de' sentimenti sensa-
» zioni, o de' sentimenti, che nascono dall'
» azione delle facoltà. Regnerà dunque un' e-
» strema confusione fra questa moltitudine di
» rapporti, di cui abbiamo il sentimento, se
» l' anima per isvilupparli non si conduce
» presso a poco, come ella si è condotta per
» isviluppare ciò che da prima aveva sentito,
» cioè se non applica la sua attività a questa
» terza maniera di sentire, come l' ha appli-
» cata alla prima ed alla seconda (a)

Le similitudini, e le differenze non si sentono mica, ma si giudicano in seguito della comparazione delle nostre idee. Sentire insieme più idee, non è lo stesso che compararle, anche secondo la dottrina del filosofo di cui parliamo. Il risultamento della comparazione di due oggetti distinti, è un' idea a cui non corrisponde alcuna impressione ed alcun oggetto. Noi abbiamo il sentimento di questi rapporti, poichè essi sono nostre idee; ma il

(*a*) 2. *lezione*.

sentimento di queste idee suppone già la loro formazione, la quale nasce dall' attività sintetica della nostra intelligenza. Vi sono dunque idee semplici, le quali non sono un sentimento distinto e sviluppato dagli altri sentimenti.

Allora che colle nostre sensazioni si riproducono altre idee le quali sono associate, il sentimento di queste sensazioni colle idee associate, è il sentimento di ciò che accade in noi, sentimento che noi abbiamo chiamato coscienza; non vi è dunque qui una terza maniera di sentire, come pretende il nostro autore: noi non sentiamo, se non che o gli oggetti esterni, o gli oggetti interni; non vi son dunque, relativamente alla nostra facoltà di conoscere, che due maniere di sentire, la sensazione, e la coscienza; il sentimento esterno, ed il sentimento interno. Il valente uomo, di cui esaminiamo la dottrina, ammette quattro maniere di sentire, la prima è la sensazione, ed egli la chiama *sentimento-sensazione*. La seconda è il sentimento dell' azione delle nostre facoltà intellettuali. La terza è il sentimento-rapporto di cui abbiamo parlato. La quarta è il *sentimento morale*. « Allora » che percepiamo, o solamente allora che » supponiamo un' intenzione nell' agente este- » riore, tosto al sentimento sensazione, che » esso produce in noi, si unisce un nuovo » sentimento, che sembra non aver nulla di

» comune col sentimento sensazione. Esso
» prende ancora un altro nome: si chiama
» *sentimento morale*. Qui si mostrano le idee
» del giusto, dell' ingiusto, dell' onesto, le
» idee di generosità, di delicatezza ec. Le i-
» dee sensibili hanno la loro origine nel sen-
» timento-sensazione, e la loro causa nell'
» attenzione. Le idee delle facoltà dell' ani-
» ma hanno la loro origine nel sentimento
» dell' azione di queste facoltà, e la loro cau-
» sa ancora nell' attenzione. Le idee di rap-
» porto hanno la loro origine nel sentimento
» di rapporto, e la loro causa nell' attenzione
» e la comparazione. Le idee morali hanno
» la loo origine nel sentimento morale, e la
» loro causa o nell' attenzione, o nella com-
» parazione, o nel raziocinio, o nell' azione
» riunita di queste facoltà. Fa d' uopo dunque
» concludere : *che esistono quattro origini*,
» *e tre cause delle nostre idee.* (*a*)

L' illustre autore ammette, che noi abbiamo l' idea di Dio, e su la natura di questa idea egli scrive: « Vi è un' idea che s' innal-
» za al di sopra di tutte le idee, e che in-
» nalza l' umanità al di sopra di se stessa.
» Sebbene un istinto universale la suggerisca
» immediatamente, bisognava una ragione più
» grande dell' ordinaria, per isvilupparla da
» tutto ciò che poteva alterarla, o oscurarla.

(*a*) *Tom.* 2. *lez.* 2.

Alcuni saggi dissero : « *Tutto si fa nella*
» *natura da alcuni agenti , che muovono ,*
» *e che son mossi a vicenda*; *egli bisogna*
» *dunque , che esista un primo motore im-*
» *mobile* . Allora la potenza , e l' intelligenza
» furono tolte alla materia , per essere resi a
» colui che dispone della materia . . . . . Fin-
» tantochè si aveva identificato il primo prin-
» cipio colla natura non si aveva di Dio, che
» un sentimento confuso ; questo sentimento
» divenne una idea dal momento , in cui il
» primo principio fu separato dalla natura. (a)

Gli oggetti sentiti non possono essere, che di due spezie , o esterni , o interni . I sentimenti degli oggetti esterni si chiamano propriamente sensazioni. I sentimenti delle cose, che sono in noi si chiamano coscienza, o sentimenti interni. La sensazione e la coscienza abbracciano tutt' i sentimenti . Non vi son dunque , nè vi possono essere quattro spezie di sentimenti ; ma due . Il sentimento delle sensazioni associate ad alcune idee riprodotte , è compreso nella coscienza , la quale è il sentimento di tutto ciò ch' è in noi, cioè del me, delle sue passioni , e delle sue azioni . Le similitudini, e le differenze non si sentono mica: esse non sono cose assolute : sono i risultamenti dell'attività sintetica dello spirito,la quale si esercita su gli oggetti sensibili. I sentimenti

(*a*) 1. *Lezione* .

che si dicono morali non appartengono alla nostra facoltà di conoscere, ma sono certi principii di azione, che muovono la volontà ad agire in un certo modo: essi non presentano allo spirito alcun oggetto; ma sono dei piaceri, o dei dolori, che non nascono immediatamente dall' impressione fisica fatta su i nostri organi, ma dalle nostre percezioni. Questi sentimenti sono i piaceri, ed i dolori della coscienza; e perciò si riducono al sentimento interno.

La causa delle idee sensibili non è solamente l' attenzione che decompone, ma ancora la sintesi reale, che ricompone.

Iddio non è un oggetto sensibile; non si può dunque aver di Dio alcun sentimento; ma un' idea intellettuale.

Non bisogna confondere il sentimento di un' idea coll' idea stessa. Si può avere, ed abbiamo noi effettivamente la coscienza dell' idea di Dio; ma questo essere infinito, essendo distinto dalla natura, non può essere un oggetto sentito, ma un oggetto pensato dalla ragione, che dal condizionale si eleva all' assoluto.

Queste riflessioni mi obbligano a concludere, che non può dirsi essere ogni nostra idea un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti. Una tal definizione conviene solamente alle idee particolari degli oggetti sensibili.

Ma fa d' uopo ammettere certe idee semplici, le quali sebbene suppongano i sentimenti, non sono affatto sentimenti, ma prodotti semplici dell' attività sintetica dell' intelligenza; poichè non tutte l' idee semplici sono i prodotti dell' analisi; alcune sono i prodotti della sintesi.

Il valent' uomo ci ha dato su l' origine delle nostre idee, importanti osservazioni. Egli ha molto bene conosciuto l' efficacia dell' attività intellettuale, nella formazione di esse ha molto bene osservato, che i rapporti non hanno un oggetto reale al di fuori dello spirito, ma egli non ha dedotto da queste dottrine tutte le illazioni, che legittimamente scendono.

§. 5. Io non temo di dirlo, la questione su l' origine delle idee presenta de' problemi, che non sono stati ancora nè proposti, nè risoluti. I filosofi si sono più tosto occupati a distruggere, che ad edificare; ma se dopo di aver distrutto, non si costruisce, lo spirito rimane in una situazione penosa. *Locke* ha combattuto nel primo libro l' ipotesi delle idee innate: con ciò ha egli determinato negativamente la questione; ma negando le idee innate, si possono fare molte altre supposizioni, ed elevare molte questioni. *Se non vi sono idee innate, cioè idee anteriori a' sentimenti, e se tutte le nostre idee incominciano coi sentimenti, vi sono idee, che non*

vengono dai sentimenti? La filosofia critica ha elevato questo problema, e noi abbiam veduto, come essa l'ha risoluto. Abbiamo dimostrato, che bisogn' ammettere alcune idee soggettive, le quali derivano dall' attività del soggetto conoscitore, e che non hanno un oggetto al di fuori, a cui corrispondano. Gli stessi seguaci di *Locke*, fra i quali *Dumarsais*, ammettono espressamente queste idee soggettive, che sono espresse da' sostantivi, ed aggettivi metafisici. E qui si presenta un altro problema molto interessante: *Qual' è la natura e l' uso di queste idee soggettive riguardo alla conoscenza?* Esamineremo in appresso diligentemente la proposta questione. Ma prima conviene di esaminarne un' altra. In tutte le lingue si trovano espresse alcune idee, le quali sembrano essenziali all' uso dell' umano intendimento: tali sono, per esempio, le idee di sostanza, e di qualità, senza le quali non vi sarebbero i nomi sostantivi, ed i nomi aggettivi; ed in conseguenza non si potrebbe esprimere il giudizio, che suppone tali idee; tali sono ancora le idee di spazio, e di numero; e tutte quelle con cui leghiamo gli oggetti delle nostre percezioni, per esempio, le idee di causa, e di effetto. Ora si dee cercare: *Vi sono esse alcune idee essenziali all' umano intendimento, senza le quali il sapere umano sarebbe impossibile?* Se si risponde affermativamente alla proposta questio-

ne, si dee cercare di nuovo : *Quale è il fondamento della distinzione fra le idee essenziali all' umano intendimento, e quelle che si riguardano come accidentali all' intelletto?* I pensatori conosceranno certamente l' importanza di queste ricerche.

Le idee degl' individui, che sono nello spirito di un uomo, son diverse di quelle, chè sono nello spirito di un' altro. Le idee essenziali all' umano intendimento non sono dunque idee particolari. Ma se le idee particolari di un uomo possono esser diverse di quelle di un' altro, segue che un individuo del genere umano può esser privo di alcune idee, le quali ad un' altro non mancano. L' idea della specie, è l' idea di ciò, che hanno d' identico più individui; se dunque un' uomo è privo delle idee di alcuni individui, come potrà egli aver l' idea della specie, a cui tali individui si riferiscono? Se voi non foste giammai stati in Africa, nè aveste giammai ricevuto dagli altri le idee dei coccodrilli, e degli elefanti, vi mancherebbe certamente il mezzo dei sentimenti, per avere le idee generali di questi animali, e molti uomini non hanno giammai avuto l' idea generale dello zuccaro, del cafè, del mare, e forse anche del fuoco stesso, poichè sono stati privi dei sentimenti necessarii per acquistar siffatte idee.

Se le idee sono il prodotto della medita-



zione su i sentimenti, segue che noi possiamo esser privi di alcune idee, o perchè ci mancano i sentimenti necessarii, per formarcele, o perchè avendo questi sentimenti, non abbiamo meditato abbastanza su gli stessi, per acquistare le idee corrispondenti. Quelle idee, per le quali non tutti gl' uomini hanno i sentimenti, necessarii alla loro formazione, io le chiamo *idee accidentali all' intelletto*; quelle poi, per la formazione delle quali non mancano ad alcun uomo su la terra i sentimenti necessarii, io le chiamo *idee essenziali all' intelletto*. Non essendo tutte le idee generali essenziali all' umano intelletto, ed essendovi dall' altra parte alcune idee, le quali si trovano in tutti gli uomini, che hanno posto in esercizio le facoltà della meditazione; sembra, che si debbano ammettere idee essenziali all' intelletto, e che di queste appunto dee il filosofo farne l' analisi.

§. 6. Le idee sono il prodotto della meditazione su i sentimenti. Per avere dunque alcune idee, è necessario di avere alcuni sentimenti, e le facoltà di analisi, e di sintesi, che sono le facoltà elementari della meditazione. Queste facoltà sono in tutti gli uomini, e debbono perciò riguardarsi come essenziali all' umano intelletto; se dunque vi sono alcuni sentimenti universali, e perenni in tutti gli uomini, non vi è dubbio, che vi sono in tutti gli uomini i germi necessarii, per lo svi-

luppo di alcune idee, e che perciò fa d' uopo ammettere alcune idee essenziali all' intelletto. Queste idee son quelle, per le quali sono sufficienti i sentimenti, che in qualunque luogo, ed in qualunque tempo modificano lo spirito di ogni individuo del genere umano.

Abbiamo osservato più volte, che il primo fatto da cui, per non traviarsi, dee partire la filosofia, è il sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Abbiamo provato, che il sentimento del me è inseparabile da quello di un di fuori, e quello di un di fuori da quello del me. Questo fatto offre l' oggetto di una sintesi reale: ogni sintesi suppone un' analisi: questo fatto offre dunque l' oggetto allo sviluppamento delle facoltà della meditazione. Questo fatto è universale per tutti gli uomini, per tutti i luoghi, e per tutti i tempi. Il complesso de' sentimenti racchiusi in questo fatto dee dunque riguardarsi come essenziale all' umano intendimento. Le facoltà della meditazione sono ancora in tutti gli uomini, e per loro mezzo ha esistenza l' umano sapere. I sentimenti dunque, su dei quali dirigendosi la meditazione può produrre tutte le idee essenziali all' intendimento, son già trovati: essi sono il sentimento del me, e quello di un di fuori. Tutte le idee dunque, che l' azione feconda della meditazione può sviluppare da questi sentimenti, si debbono riguardare come essenziali all' umano intelletto;

e di queste appunto io mi accingo a farvene l' analisi.

È questo il nuovo punto di veduta, sotto del quale io presento a' pensatori di buona fede l' importante, e fondamentale ricerca dell' origine delle nostre idee.

Io convengo con *Locke*, che tutte le nostre idee sono acquistate. Ma soggiungo 1. che lo spirito non è passivo nella formazione delle idee, e fo consistere l' idea nel *prodotto della meditazione su i sentimenti*. 2. Che sebbene non vi sieno idee innate, cioè anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti, bisogna però ammettere, che alcune idee sono essenziali all' intelletto, e che le condizioni per acquistarle fanno parte della nostra natura. 3. Che non tutte le idee sono de' sentimenti distinti, e sviluppati da altri sentimenti; ma che vi sono alcune nozioni semplici, le quali non sono sentimenti, ma percezioni semplici dello spirito, che non possono derivarsi dall' analisi degli oggetti sensibili, ma derivano dall' attività sintetica dell' intelligenza; e sono, in conseguenza, soggettive, non oggettive, riguardo alla loro origine.

Kant pretende, che tutte le idee essenziali all' intelletto sono soggettive: io cerco di stabilire, che bisogna ammetterne delle oggettive. Egli pretende, che le diverse connessioni delle nostre percezioni sono soggettive; io

stabilisco al contrario, che *vi* ha una sintesi reale, ed una sintesi ideale; che le connessioni della prima sono oggettive, quelle della seconda soggettive. Con questa importante, e legittima distinzione, io pongo in sicuro la realità delle nostre conoscenze, ed evito le contraddizioni, nelle quali necessariamente si immerge il criticismo.



CAP. II.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE DELL' UNITA', DEL NUMERO DELLO SPAZIO.

§. 7. Facciamo dunque l' analisi di questo fatto primitivo: *io percepisco il me, il quale percepisce un fuor di me*; e vediamo quali idee racchiude questo gruppo di sentimenti, che incessantemente si trova in me. Io sento il fuor di me come un multiplice. Ciascuna parte di questo multiplice si sente da me come distinta dalle altre, e le modificazioni di una parte non sono nel mio sentimento le modificazioni delle altre. Il tronco di un albore è distinto da' rami: ciascun ramo è distinto da un' altro: il moto di un ramo può stare senza il moto di un' altro, e di tutto l' albore. Similmente la mia mano diritta è distinta dalla mia mano sinistra, e le modificazioni di una delle mie mani son distinte da quelle dell' altra. Tale è il sentimento di un fuor di me. Vediamo qual sia il sentimento del me. La coscienza del raziocinio è la coscienza, o la percezione del me che ragiona: la percezione del me, che ragiona è la percezione del me, che dice *dunque*, cioè che deduce: la percezione del me, che

dice *dunque* è la percezione del me, che giudica nella illazione, e nelle premesse. L'*Io* dunque sentito dalla coscienza nel raziocinio è l'istesso *Io* sentito in ciascuno de' giudizii, di cui si compone il raziocinio. L'*Io*, che ragiona è dunque nel sentimento lo stesso *Io* che giudica; ma l'*Io* che giudica è l'*Io* che dice *è*, o *non è*; in conseguenza è l'*Io* che percepisce il soggetto, ed il predicato del giudizio. L'*Io* è dunque uno nella percezione, nel giudizio, nel raziocinio.

Il soggetto del giudizio può avere una composizione fisica; ed un'unità logica. Per esempio, allora che dico: *Il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un moltiplice; ma ha un'unità logica, perchè il pensiere che giudica dee abbracciare tutto il circolo, il pensiere è dunque quello che rende uno il circolo, il quale è un moltiplice: io chiamo quest'unità, *unità sintetica del pensiere*, cioè l'unità della composizione, o della sintesi del pensiere. La coscienza percepisce dunque l'unità sintetica del pensiere; ma percepire l'unità sintetica del pensiere si è percepire lo stesso me, che riunisce la varietà delle percezioni del soggetto logico. L'*Io* dunque sentito nell'unità sintetica della percezione, è uno malgrado la varietà delle percezioni, che esso riunisce. L'*Io* dunque, che incomincia un raziocinio, una dimostrazione,

una scienza quale che siasi, è l'istesso *Io* che la termina, e che dice *dunque* nell' ultima illazione. L' *Io* che dice *dunque* è l' *Io* che esiste nella deduzione, o per dir meglio, che esiste in quel modo, che noi diciamo *deduzione*, e l' *Io* che dice *è*, o *non è*, è l' *Io* che esiste in quel modo, che noi diciamo *affermazione*, o *negazione*. Ora la deduzione, l' affermazione, e la negazione, son modi semplici: è impossibile, che vi sia la metà, la terza, la quarta parte ec. della deduzione, dell' affermazione, e della negazione. L' *Io* è dunque semplice, o *uno* nel rigore del termine.

§. 8. L' unità metafisica del me è una verità, che si mostra in un modo infallibile a chi rientra nella solitudine del suo intendimento. Un filosofo, che si ripiega su di se stesso, e si contempla con tranquillità, non può certamente esser materialista di buona fede. Non si può gettare uno sguardo profondo su lo spirito umano, senza sentire ad ogni passo la sua indefinibile unità. » Se una so-
» stanza, che pensa (dice *Bayle*) non fosse
» una, che come un globo è uno, esso non
» vedrebbe mai un' albero intiero, non senti-
» rebbe mai il dolore eccitato da un colpo di
» bastone. Ecco un mezzo, onde convincersi
» di ciò. Considerate la figura delle quattro
» parti del mondo su di un globo, voi non
» vedrete in questo globo cosa alcuna, che

» contenga tutta l' Asia, o anche un fiume
» intiero, il luogo che rappresenta il regno
» di Siam, e voi distinguete un lato dritto,
» ed un lato sinistro nel luogo che rappresen-
» ta l' Eufrate. Nasce da ciò, che se questo
» globo fosse capace di conoscere le figure,
» di cui è stato adornato, non conterrebbe
» cosa alcuna, la quale potesse dire: *io co-*
» *nosco tutta l' Europa, tutta la Francia,*
» *tutta la città di Amsterdam, tutta la Vi-*
» *stola*: ciascuna parte del globo potrebbe
» solamente conoscere la parte della figura,
» che le sarebbe caduta in sorte, e come que-
» sta parte sarebbe sì piccola, che non rap-
» presenterebbe luogo alcuno per intiero,
» sarebbe assolutamente inutile, che il glo-
» bo fosse capace di conoscere; da questa
» capacità non ne risulterebbe alcun' atto di
» conoscenza, o per lo meno sarebbero atti di
» conoscenza molto diversi da quelli, che noi
» sperimentiamo, poichè i nostri ci rappresenta-
» no un' albero intiero, un'intiero cavallo. Pro-
» va evidente, che il soggetto colpito da tutta
» l' immagine di questi oggetti, non è divisi-
» bile in molte parti; e perciò che l' uomo in
» quanto pensa non è corporeo, o materiale,
» o composto di molti esseri. Se egli fosse
» tale, sarebbe niente sensibile a' colpi del
» bastone, poichè il dolore si dividerebbe in
» tante particelle, quante ve ne sono negli
» organi colpiti, Ora questi organi contengo-

» no un' infinità di particelle ; e così la por-
» zione del dolore, che converrebbe a ciascu-
» na parte, sarebbe sì piccola, che non si
» sentirebbe affatto. (1)

Io prego il lettore di leggere l' intiero luogo.

Sebbene il sapere umano incominci dall' analisi; pure esso consiste nella sintesi. Un uomo non può dirsi, che abbia la cognizione di un' oggetto, se non riunisce le cognizioni delle diverse parti di esso. Ma questa riunione è impossibile senza l' unità del soggetto che riunisce. Se un' individuo conoscesse alcune parti di un' edifizio, ed un' altro ne conoscesse delle altre, niuno de' due potrebbe dire di avere la cognizione dell' edifizio. Il sapere umano consiste dunque nell' unità sintetica del pensiere, e questa unità suppone il centro dell' unione della sintesi nel me.

Ogni sintesi ha un principio, ed un termine. Il principio della sintesi è l' analisi, poichè lo spirito volendo conoscere un oggetto, dee diriggere su lo stesso la sua attenzione, ed incominciare dal separarlo dagli altri, che si possono presentare al pensiere: indi incomincia a decomporre le qualità dell' oggetto, ed a riunirle al soggetto, e così continua decomponendo e ricomponendo; la sin-

(1) *Bayle dict. hist. crit. art. Leucippe note. E.*

tesi riunisce ciò che l'analisi ha separato. Ma dopo dell' operazione sintetica un altro atto di analisi ha luogo con cui lo spirito separa questa somma degli elementi riuniti dal resto de' pensieri, che possono aver esistenza in lui, e con cui dà termine alla sua sintesi, ed imprime così l' unità sintetica al pensiere. Fra le idee che costituiscono l' idea complessa di corpo, lo spirito separa quella di estensione: decomponendo questa idea si forma quella di linea retta. Ricomponendo, dopo d' aver decomposto, acquista le conoscenze de' rapporti diversi delle linee, degli angoli, delle figure rettilinee ec., e così costituisce la geometria elementare piana, scienza che egli separa dalle altre separando la somma delle conoscenze, che la compongono, dal resto delle altre conoscenze di cui lo spirito umano è capace: questa separazione con cui si dà termine alla sintesi forma l' unità della scienza di cui parliamo.

Una scienza è una catena di raziocinii, diretti a darci la cognizione la più distinta che sia possibile di un oggetto quale che siasi: i raziocinii sono una serie di giudizii: senza la sintesi immediata del giudizio, e la mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile. Ora è necessaria l' unità sintetica nel raziocinio, poichè senza il *dunque* non vi sarebbe raziocinio, come senza l' *è*, o il *non è*, non vi sarebbe giudizio

Il *dunque* in un raziocinio lega, in un' unità di pensiere, le diverse parti di esso, cioè l' illazione, e le premesse; e l' *è*, o *non è* nel giudizio lega, in un' unità di pensiere, le diverse parti di esso, cioè il predicato ed il soggetto. L' unità sintetica del pensiere è dunque essenziale all' umano sapere. *Quest' unità consiste nell' unione, o nella connessione de' diversi elementi del pensiere.* E per isviluppare questa nozione dell' unità sintetica del pensiere, io osservo, che bisogna distinguere due spezie di sintesi delle nostre idee, cioè una *sintesi di composizione*, ed una *sintesi di connessione*. Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è una sintesi di composizione, poichè sarebbe un errore il dire, che un lato di questo triangolo ha l' altro. Se dico 5+7 è 12, avrò una sintesi di composizione, ed una sintesi di connessione. Le nozioni di 5, e di 7, sono unite con una sintesi di composizione; e la nozione complessa di 5+7 è unita con una sintesi di connessione colla nozione del 12, perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d' identità fra queste due nozioni. L' unità sintetica del pensiere consiste appunto nel rapporto di composizione, o di connessione, che lo spirito pone fra gli elementi del pensiere.

Questa riunione degli elementi del pensiere, colla quale si costituisce l' unità sintetica, suppone l' unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l' unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s' incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principii ove sarebbe l' unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l' altro, la scienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario, che *l' Io di Newton*, che ritrova il calcolo sublime, sia lo stesso *Io*, che ha appreso la numerazione aritmetica? L' unità sintetica suppone l' unità metafisica indefinibile del *me*. È necessario per la formazione della scienza, che noi rimeniamo la varietà delle nostre percezioni, e modificazioni tutte ad un punto fisso ed invariabile al *me*, il quale è uno.

Nel sentimento del me noi abbiamo dunque il sentimento dell' *uno*, del *semplice*, dell' *indivisibile* pensante. Noi non possiamo definire l' unità: questa nozione è semplice: facendo l' analisi del sentimento, del me, il quale sente un fuor di me, questa nozione si mostra chiaramente a noi.

Egli è necessario di non confondere l' unità sintetica del pensiere coll' unità metafisica

del me. La prima è un' unità condizionale, la quale suppone l' operazione del nostro spirito: ogni nostro pensiere, sebbene complesso, è uno, perchè lo spirito introduce fra i suoi elementi la congiunzione, o la connessione: esso è un prodotto della sintesi di composizione, o di quella di connessione, ed in ciò consiste la sua indivisibilità: ogni nostro pensiere è indivisibile, posto che dee essere tale pensiere, poichè togliendo un elemento, non è più quel pensiere, di cui è parola. Un raziocinio è indivisibile posto che sia tale raziocinio; ma un uomo potrebbe aver nello spirito le premesse, senz' aver dedotto l' illazione. L' idea del corpo umano è una, poichè se togliete l' idea della testa, per esempio, non è più l' idea del corpo umano; ma un uomo potrebbe veder solamente la testa di un altro: L' unità metafisica del me è assoluta: essa non risulta dalla congiunzione di diversi elementi: essa è invariabile, ed indipendente da qualunqne operazione dello spirito. Le modificazioni del me si riferiscono ad un moltiplice, e sotto questo riguardo son molte; ma *l' Io è uno*, e non può divenir moltiplice giammai. L' *Io* ha la coscienza di una moltitudine di sensazioni, e questa coscienza sarebbe impossibile, se tutte queste sensazioni non appartenessero ad uno stesso soggetto semplice.

L' Io è uno, e perchè egli è uno, è

possibile l' unità nelle scienze, e nelle opere dell' arte, il che vale quanto dire, che l' unità metafisica del me, è il fondamento dell' unità sintetica del pensiere, e che nel sentimento del me bisogna riporre l' origine della idea dell' unità.

§. 9 I corpi sono moltiplici; intanto non lasciamo di attribuire ad essi l' unità: noi diciamo, per esempio, che nel nostro sistema planetario vi è un Sole, che la nostra Terra ha una Luna, che è suo satellite; che il nostro spirito è unito ad un corpo, che noi abbiamo una testa, un naso ec. Fa d' uopo perciò esaminare in qual senso possiamo dire, che un corpo è *uno*.

Lo spirito riguarda come *uno* quell' oggetto composto, a cui si riferisce il pensiere, che ha ricevuto l' unità sintetica. L' unità che attribuiscesi dallo spirito agli oggetti corporei, io la chiamo, per distinguerla dalle altre due, *unità fisica*.

Ma qui un' altra ricerca si presenta al mio spirito: vi è egli qualche cosa al di fuori del pensiere, e nell' oggetto che determina l' intelletto a riunire in una data unità sintetica alcuni suoi pensieri? Prendete colla mano un pezzo di marmo; esso non sostenuto cadrà: provatevi di separare le sue parti: per riuscirvi dovete fare dello sforzo: questo non è lo stesso di quello che dovete fare per impedire la sua caduta: queste parti si tengono dun-

que insieme unite, e vi è fra di esse una scambievole attrazione. In questo pezzo di marmo si può trovare un centro di gravità, la cui discesa impedita, impedisce quella di tutto il corpo. Le parti di questo corpo fanno delle impressioni simili sul tatto, e sulla vista. Prendete ora un pezzo di metallo, voi troverete ancora una scambievole attrazione fra le parti di esso. Ma ciascuna parte del marmo che si tiene unita colle altre parti del marmo, non si tiene unita colle parti del metallo, e ciascuna parte del metallo, che si tiene unita colle altri parti del metallo non si tiene unita colle parti del marmo. Impedita la discesa del centro di gravità del marmo, s' impedisce la caduta di questo corpo, ma non s' impedisce quella del pezzo di metallo. Le impressioni, che fanno sul tatto e su la vista le parti del marmo son simili fra di esse, ma non presentano un' uguale similitudine con quelle, che producono le parti del metallo. Vi è dunque qualche cosa nel marmo, che obbliga lo spirito, a riunire in un' unità sintetica le diverse percezioni che esso fa nascere; e vi è qualche cosa nel metallo che obbliga lo spirito a riunire in un' unità sintetica le diverse percezioni, che esso fa nascere.

Ho dimostrato contro il criticismo, che la prima operazione dell' attività dell' intelligenza, è l' analisi non la sintesi. Che vi ha

una sintesi reale, la quale è il fondamento di tutte le altre specie di sintesi, che ho spiegato, trattando del sistema delle facoltà intellettuali. Siegue da ciò, che lo spirito incomincia dal separare qualche oggetto i cui elementi si presentano uniti; che in seguito decompone, e ricompone l'oggetto medesimo, e costituisce così l'unità sintetica del suo pensiere. Ora l'unione degli elementi, di cui è parola, essendo data allo spirito, essa è il fondamento oggettivo dell'unità sintetica.

Sembra, che vi sia qualche cosa di arbitrario nella formazione di queste unità sintetiche. Noi riguardiamo come uno il corpo umano, ed insieme come uno il suo capo, la sua mano diritta ec. Similmente riguardiamo come una la mano diritta, e come uno il dito pollice, ec. Lo stesso avviene nella sintesi ideale, da cui dipende la classificazione. Noi riguardiamo come una l'idea di animale, ed insieme come una l'idea di uomo.

Le operazioni dell'analisi, e della sintesi son dirette dalla volontà. Se vogliamo acquistare una cognizione distinta di un oggetto cominciamo dal separarlo dagli altri che insieme si possono a noi presentare: questa separazione è richiesta dalla limitazione delle nostre facoltà, le quali non possono abbracciare, con una sola operazione, un soggetto molto vasto, ed han bisogno per farlo di operazioni ripetute. Ma se l'oggetto è troppo vasto ancora

dobbiamo separare una sua parte dalle altre, e così di seguito. Volendo, per esempio, acquistare una cognizione distinta del corpo umano incomincio dal separarlo dagli altri corpi della natura, indi separo da esso il capo, e così di seguito. Ma lo spirito non separa, se non per unire di nuovo, e se le sue operazioni incominciano dall'analisi, terminano colla sintesi, la quale è il compimento del sapere umano. È legge primitiva del nostro intelletto, di rimenare all'unità i suoi diversi pensieri: perciò siccome col separare egli costituisce un'unità sintetica, così col riunire quest'unità sintetica ad altri pensieri, annienta per dir così, la prima unità, poichè costituisce un altro termine alla sua sintesi. Quando riguardo il corpo umano, come un corpo organizzato avente un capo, un tronco, e de' rami, io separo l'idea del corpo umano dagli altri pensieri, che possono modificarmi, e questa idea diviene una; quando poi separo dall'idea del corpo, l'idea del capo, quella del tronco, e quella de' rami, costituisco tre unità sintetiche; dopo d'aver separato conviene che riunisca, per avere un'idea esatta del corpo umano, ed allora le unità sintetiche del capo, del tronco, de' rami, spariscono. Le unità sintetiche sono unità condizionali, e son relative al principio ed al termine della sintesi.

Ma l'attività dello spirito è subordinata

alla sua passibilità; perciò le unità sintetiche, nell' atto che son volontarie, suppongono un fondamento nell' oggetto. Vi è qualche cosa nel corpo umano, che non vi è negli altri corpi della natura, e questa cosa appunto è il fondamento oggettivo del primo atto di analisi, e perciò dell' unità fisica, che al corpo umano si attribuisce.

La classificazione, come abbiam osservato nel capitolo V. del libro antecedente, è un risultamento delle due facoltà di analisi, e di sintesi. Questa sintesi ideale, la quale rimena all' unità la varietà delle nostre percezioni, è ancora richiesta dalla limitazione del nostro spirito: essa semplifica le nostre idee; e ci pone in istato di abbracciare con un atto di meditazione la varietà innumerabile degl' individui. L' uomo ama di sapere: egli è limitato: le facoltà di analisi e di sintesi vengono in suo soccorso. La sintesi riunisce per darci la cognizione intiera dell' oggetto, e delle connessioni reali delle cose: essa riunisce ancora per separare e semplificare, rimenando all' unità la varietà delle sue percezioni particolari. Quando lo spirito, partendo dalle idee degli individui, s' innalza gradatamente alle nozioni universali, egli mena appunto la varietà delle sue percezioni all' unità!

Ma che cosa è mai l' unità numerica, la quale è il fondamento delle matematiche? Essa è la nozione semplice, e generale di qualunque

unità. Il numero poi è l'idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici. Allora che lo spirito generalizza le sue idee, percepisce negl' individui ciò che essi hanno d' identico: quest' identico si riguarda perciò come ripetuto negl' individui. L' unità sintetica costituita dall' identico ripetuto, o i cui elementi sono perfettamente identici costituisce il numero. *Due* è *uno più uno*, vale a dire uno unito ad uno con sintesi di composizione, e di connessione; poichè lo spirito unisce l' unità a se stessa, e vede fra i due elementi del suo prodotto sintetico la connessione dell' identità. I diversi numeri son dunque diverse unità sintetiche, che hanno gli elementi perfettamente identici.

Paragonando un elemento dell' unità sintetica con quest' unità, riguardiamo il primo come parte relativamente alla seconda, e questo come tutto relativamente al primo.

§. 10. I filosofi, cercando l' origine della nozione dell' unità, mi sembra, che non abbiano rimontato alla vera sorgente di questa, e che per tal ragione non abbiano ottenuto un felice risultamento delle loro investigazioni. *Locke* scrive: « Fra tutte le nostre idee, » non ve ne ha alcuna, che ci sia suggerita » da un più gran numero di mezzi di quella » dell' *unità*, sebbene non ve ne sia alcuna » più semplice. Non vi è alcun' apparenza di

» varietà, o di composizione in quest' idea;
» ed essa si trova unita a ciascun oggetto,
» *che colpisce i nostri sensi, a ciascuna i-*
» *dea che si presenta al nostro intendimen-*
» *to, ed a ciascun pensiere del nostro spi-*
» *rito*; non ve n'è perciò alcuna che sia più
» familiare, essendo ancora la più universale
» di tutte le nostre idee, nel rapporto che
» essa ha con tutte le altre cose; poichè il nu-
» mero si applica agli uomini, agli angeli,
» alle azioni, a' pensieri, in una parola a
» tutto ciò che esiste o può essere immagi-
» nato. (a)

Il filosofo inglese non fa qui, se non che enunciare semplicemente il fatto, non già additarcene l'origine. È incontrastabile, che noi attribuiamo l'unità agli oggetti corporei, alle nostre idee, ed a' nostri pensieri. Ma si tratta di sapere qual'è l'origine, o la ragione di questo fatto. Un avversario potrebbe replicargli, che quest'idea dell'unità che noi attribuiamo a' corpi, non può venire dalle nostre sensazioni, poichè non vi è alcuna sensazione che sia la sensazione dell'unità. Se si dice che quest'idea viene dal senso interno, fa d'uopo additare il sentimento interno, che ce la fornisce, il che il filosofo citato non ha fatto.

Il sig. *Degerando* fa derivare l'idea

(a) *Op. cit. lib. II. cap. XVI. §. 1.*

» dell' unità dal tatto : « Sentendo un cor-
» po, tutte le parti del quale erano stretta-
» mente unite, partecipavano allo stesso mo-
» to, ed il qual corpo si trovava terminato
» per ogni lato da uno spazio libero, avvenne
» che noi avemmo per la prima volta l' idea
» di qualche cosa, che è *una*; come ripe-
» tendo questa stessa idea, noi avemmo l' i-
» dea del moltiplice. (a)

Il tatto non sente se non che de' moltiplici: il moto che si trova in una parte di un corpo non è lo stesso di quello che si trova in un' altra parte; ed i meccanici valutano la quantità del moto pel prodotto della massa nella celerità. Se supponghiamo tre parti contigue di un corpo A, B, C, la parte A, che si tiene unità alla parte B, non si tiene unita alla parte C, da cui è realmente divisa. Ricorrere al composto, per avere la nozione del semplice, mi sembra l' istesso, che ricorrere al freddo per avere l' idea del caldo. Se poi quest' idea si riguarda come un prodotto della ragione, che partendo dal composto giunge a porre il semplice, allora bisogna riguardarla come *soggettiva*.

L' illustre *Fénelon* scrive : « Per qual
» mezzo posso io conoscere qualche unità rea-
» le? Io non ne ho giammai veduto, nè an-
» cora immaginato, per mezzo del rapporto

(*a*) *Degerando des signes ec. T. IV. c. IV.*

» de' miei sensi. Che io prenda il più sottile
» atomo : bisogna che esso abbia una figura,
» una lunghezza, una larghezza, ed una pro-
» fondità; un di sopra, ed un di sotto, un
» lato sinistro, un lato diritto, ed il di so-
» pra non è punto il di sotto, un lato non
» è mica l'altro. Quest'atomo non è dunque
» veramente uno; esso è composto di parti.
» Or questo composto è una moltitudine di
» esseri. Esso non è un'unità reale, esso è
» un'unione di esseri, di cui l'uno non è
» mica l'altro. Io non ho dunque appreso
» nè per mezzo de' miei occhi, nè per mezzo
» delle mie orecchie, nè per mezzo delle
» mie mani, che vi sia nella natura alcuna
» reale unità; al contrario i miei sensi e la
» mia immaginazione non mi presentano al-
» tra cosa, se non che de' composti, non mi
» presentano cosa, che non sia una *moltitu-*
» *dine*. Ogni unità mi sfugge incessantemente;
» essa mi sfugge come per una spezie d'in-
» cantesimo. Ma poichè essa mi fugge in tut-
» te le divisioni de' corpi della natura; siegue
» chiaramente, che io non l'ho giammai co-
» nosciuta per mezzo de' miei sensi. Ecco dun-
» que un'idea, che è in me indipendente-
» mente da' miei sensi, e dalle impressioni de'
» corpi. (a)

(*a*) *Dimostraz. dell' esistenza di Dio* 1. *p. art.* 61.

§. 11. Il filosofo, in ultimo luogo citato, prova solidamente, che la nozione della vera unità, non può derivarsi dalle nostre esterne sensazioni, ma deduce una falsa illazione concludendo, che questa nozione fondamentale del sapere umano non possa esser derivata dal sentimento interno. Ascoltiamolo di nuovo: « Per » le unità alcuno dirà forse, che io non le » conosco per mezzo de' corpi, ma solamente » per mezzo degli spiriti; e che così il mio » spirito essendo uno, ed essendomi noto ve» ramente; avviene perciò per suo mezzo, e » non per quello de' corpi, che io abbia l' i» dea dell' unità. Ma ecco la mia risposta... » Come so io, se quest' anima che pensa, » sia realmente una, o pure se ella abbia » delle parti? *Io non vedo punto quest' a» nima.* Si dirà forse che in una cosa sì invi» sibile, e sì impenetrabile io veda chiara» mente che cosa sia l'unità? Lungi dall' ap» prendere, per mezzo dell' anima mia, che cosa » sia l' essere uno avviene al contrario, che » per mezzo dell' idea chiara, che ho dell' u» nità, esamino se l' anima mia sia una o di» visibile.

» L' anima da un' altra parte ha almeno » una composizione successiva di pensieri, de' » quali l' uno è molto differente dall' altro. » Io concepisco un' unità infinitamente più una, » se mi è permesso di parlar così. Io conce» pisco un essere, che non cambia affatto

» giammai di pensiere, che pensa sempre tut-
» te le cose insieme, ed in cui non si può
» trovare alcuna composizione nettampoco suc-
» cessiva. É senza dubbio questa idea della
» perfetta e suprema unità, che mi fa tanto
» cercare qualche unità negli spiriti, ed an-
» cora ne' corpi. Questa idea incessantemente
» presente al fondo di me stesso è nata con
» me; essa è il modello perfetto sul quale io
» cerco dappertutto qualche copia imperfetta
» dell' unità. Quest' idea di ciò che è uno,
» semplice, ed indivisibile per eccellenza,
» non può essere altra, se non che l' idea di
» Dio. (a)

Domando perdono al rispettabile prelato, se dico che le ragioni addotte sono di niun valore. *Io non vedo*, egli dice, *l' anima mia*, questa proposizione è falsa ed anti-filosofica. Dileguiamo gli equivoci: se pel vocabolo *Vedere* s' intende la visione degli occhi, intendesi un' assurdità, gli occhi, non vedono alcuna cosa; ma è lo spirito, che vede per mezzo degli occhi. L' anima non si vede per mezzo degli occhi, ma si vede per se stessa; poichè essa percepisce immediatamente se stessa, e questa percezione interiore, ed immediata, può anche chiamarsi *Visione immediata di se stesso*. Perchè l' anima percepisce immediatamente se stessa, percepisce ancora

---

(*a*) *Op. cit. art.* 62.

gli oggetti da lei distinti. Il fuoco del sapere umano è nel punto indivisibile della coscienza di se stesso.

Per mezzo dell'idea che abbiamo dell' unità, continua il nostro Autore, esaminiamo se l'anima sia una. Se noi, io rispondo, ritroviamo l'unità nell'anima, noi dunque vediamo l'anima, ed in essa l'unità; perchè dunque non si potrebbe derivare la nozione dell'unità da questa visione interiore, che l'anima ha di se stessa?

L'anima, soggiunge il filosofo citato, ha una composizione successiva di pensieri, dei quali l'uno è molto differente dell'altro. Ma questa moltitudine di pensieri, io replico, sia simultanea, sia successiva, si sente nel semplice, e non può sentirsi se non che nel semplice; la coscienza dunque di tal moltitudine sarebbe impossibile, se l'anima non fosse semplice. Nella coscienza di questa moltitudine s'include la coscienza del centro, che la riunisce.

Io, dice in ultimo luogo lo stesso filosofo, ho l'idea di una suprema unità, la quale non si trova nell'anima. Questa nozione della suprema unità, io rispondo, non può dunque dedursi dalla coscienza di se stesso. È questa la sola illazione legittima, che può inferirsene. La nozione della suprema unità risulta, come vedremo a suo luogo, dalla combinazione della nozione dell'unità, che rica-

viamo. dal senso interno, colla nozione dell' infinito, la quale è un prodotto della sintesi.

§. 12. La questione dell' unità metafisica del me appartiene all' ideologia: il Conte *Tracy* in una nota del primo capitolo della sua logica, riguarda come indifferente una tal ricerca, ed in ciò s' inganna. L' oggetto dell' ideologia essendo la spiegazione dell' origine delle nostre idee, e della formazione della scienza umana; è indispensabile per un ideologo il rimontare all' origine dell' idea dell' unità, la quale è un' idea fondamentale dell' umano sapere; è ancora indispensabile al filosofo, di conoscere, come si forma quell' unità sintetica, senza di cui la scienza è impossibile. Chiunque ama di non radere di passaggio le cime delle questioni; ma di esaminarle profondamente, vede, che per la ragione, che lo spirito è uno, è possibile l' unità nelle scienze, e nelle opere dell' arte, ed è possibil ancora, che lo spirito trovi l' unità nella varietà della natura.

Kant meditò profondamente su l' origine dell' idea dell' unità. Egli conobbe, che l' unità sintetica del pensiere suppone un centro di unione, a cui debbono unirsi le diverse rappresentazioni: egli, in conseguenza, conobbe la necessità di un' altra unità, e chiamò questa *l' unità trascendentale della coscienza*, o *dell' appercezione*, o *l' unità oggettiva*; ma egli aveva timore di sortire dal

circolo delle rappresentazioni, e di trovare un punto di appoggio in qualche realità. Egli ritrovò il centro della sintesi nella rappresentazione, *io penso*; ma si può domandargli: questa rappresentazione è ella reale? Se è reale, perchè non sarebbe l'*Io noumeno*? Questa rappresentazione è un modo del me? Allora bisogna ammettere la realità in se del soggetto pensante, e perciò la sua unità. Questa rappresentazione non è essa un modo, essa è dunque l'*Io*. Si dirà che questa rappresentazione non è reale, non è una cosa in se; essa è dunque un niente, e la sintesi Kantiana, appoggiandosi sul nulla, diviene essa stessa uguale a zero. Io ritornerò su questo oggetto interessante allora che esaminarò la dialettica trascendentale.

Kant distinse ancora la categoria dell'unità, dall'unità oggettiva. La prima è la nozione dell'unità numerica, che egli riguardò come soggettiva, ed esistente in noi indipendentemente dall'esperienza. Abbiamo veduto non esser questa la vera origine della nozione dell'unità.

§. 13. L'idea del numero è più generale di quella di estensione: l'estensione è un moltiplice continuo. Ora quest'idea di moltiplicità, e di continuità ci viene dalla meditazione su le nostre sensazioni. Per quali sensi, si domanda, ci viene l'idea di estensione? L'idea dell'estensione è quella di più

cose realmente distinte, e che si limitano scambievolmente. Ora, l' esperienza c' insegna, che il tatto ci fa percepire una moltitudine di cose solide e continue, cioè che si limitano scambievolmente; e che la vista ci fa percepire una moltitudine di cose colorate, e che si limitano scambievolmente. Fate astrazione nelle due idee di cui parliamo, della *solidità*, e del *colore*, e vi rimane l' idea di una moltitudine di cose, che si limitano scambievolmente. L' idea dell' estensione ci viene ssa dunque meditando, tanto su le sensazioni del tatto, che su le sensazioni visuali. Ma i filosofi hanno mosso molte difficoltà su questa origine. Noi l' esamineremo fra poco.

Siccome unendo all' idea di numero l' idea di continuità, nasce l' idea di estensione, o di *grandezza continua*; così unendovi quella di separazione, nasce l' idea della *grandezza discreta*. Si vede da ciò, che il numero può riguardarsi come il genere, la grandezza continua, e la discreta come le specie di questo genere. Il numero può dunque esprimere tanto la grandezza continua, che la discreta; e questo principio è il fondamento dell' applicazione dell' Algebra alla Geometria, applicazione che fu l' epoca di tante luminose scoverte nelle matematiche.

Ma si domanda: *l' idea dell' estensione del corpo è essa distinta dall' idea dell' estensione vuota?*

Locke l' afferma : » l' estensione del cor-
» po , egli dice , non è altra cosa , che un
» unione, o continuità di parti solide , divi-
» sibili , e capaci di moto ; invece , che l' e-
» stensione dello spazio è una continuità di
» parti non solide , indivisibili, immobili . Vi
» sono molte persone , fra le quali mi pongo
» ancor io , che credono avere delle idee chia-
» re , e distinte del puro spazio , e della so-
» lidità , e che si immaginano di poter pen-
» sare allo spazio , senza concepire qualche
» cosa che resista , o che sia capace di esser
» urtata da alcun corpo . E' questa , io dico,
» l' idea dello spazio puro , che eglino credono
» di avere così nettamente nello spirito , come
» l' idea che può formarsi dell' estensione del
» corpo : perchè l' idea della distanza , che è
» fra le parti opposte di una superficie conca-
» va , e perfettamente chiara , secondo essi ,
» senza l' idea di alcuna parte solida, che sia
» fra le due parti opposte , come lo è , con
» questa idea . Da un altro lato eglino si
» persuadono , che oltre l' idea dello *spazio*
» *puro* , ne hanno un altra intieramente dif-
» ferente , di qualche cosa , che riempie que-
» sto spazio , e che può essere scacciato dall'
» impulsione di qualche altro corpo , o resi-
» stere a questo moto .

» Senza ricorrere all' annientamento di
» alcun corpo particolare , io domando , se

» un uomo non può avere l' idea del moto di
» un solo corpo, senza che alcun altro corpo
» succeda immediatamente in suo luogo. È
» evidente, come mi sembra, che egli può
» molto bene formarsi quest' idea: perchè l'
» idea del moto in un certo corpo, non rac-
» chiude mica l'idea del moto in un altro corpo,
» siccome appunto l' idea di una figura, guar-
» data in un corpo, non racchiude l' idea di
» questa figura in un altro corpo. Io non
» chiedo già se i corpi abbiano un' esistenza
» reale, che il moto di un sol corpo non
» possa esistere realmente, senza il moto di
» alcun altro: determinare ciò è sostenere, o
» combattere l' esistenza attuale del vuoto, al
» che per ora non pongo mente. Chiedo so-
» lamente, se non si possa avere l' idea di
» un corpo particolare, che sia in moto; al-
» lorchè tutti gli altri sono in quiete; il che
» non credo che voglia da alcuno negarsi. Po-
» sta la qual cosa, il luogo che il corpo ab-
» bandona movendosi ci dà l' idea di uno spa-
» zio, senza solidità, nel quale un altro cor-
» po può entrare, senza che vi si opponga,
» o lo spinga altra cosa. Allorchè si tira lo
» stantuffo di una tromba, lo spazio che esso
» occupa nel tubo è evidentemente il medesi-
» mo, sia che un altro corpo lo segua a mi-
» sura ch' esso si muove, o no, e allorquan-
» do un corpo si muove, non è strano il sup-

» porre, che un altro corpo, che gli è vici-
» no non lo segua. (a)

Ma questa dottrina del filosofo inglese su lo spazio è in contraddizione con quella che egli insegna su l' origine delle nostre idee; Se oltre dell' idea dell' estensione corporea, noi abbiamo l' idea di un' altra estensione diversa, che riguardiamo come vuota; e se i sensi non possono somministrarci l' idea di un' estensione diversa da quella del corpo; segue necessariamente, che l' idea dello spazio vuoto non ha la sua origine nella sensazione; vi è dunque un' idea semplice, che non deriva dai sentimenti, il che contradice la dottrina Lockiana su l' origine delle nostre idee semplici.

Locke intanto si sforza di provare, che l' idea dello spazio vuoto è diversa, sotto tutti i punti di veduta, di quella dell' estensione corporea, e che noi abbiamo le idee distinte di due spezie di estensione. L' estensione de' corpi è impenetrabile, lo spazio puro è penetrabile. L' estensione de' corpi è divisibile, lo spazio puro è indivisibile. Dividere e separare attualmente è fare due superficie, allontanando parti che facevano prima una quantità continua. Dividere mentalmente, è immaginare due superficie, ove prima vi era continuità, e considerarle come lontane l' una dall' altra, ciò che non può farsi, se non che nelle

(*a*) *Op. cit. lib.* 2. *cap. IV.* §. 5. *e* 3.

cose che lo spirito considera come capaci di esser divise. Ora nè la divisione reale, nè la mentale potrebbe avvenire allo spazio puro. Un uomo può considerare una parte di questo spazio, come uguale ad un piede, per esempio, senza pensare al resto; ma ciò non è fare una divisione mentale, poichè bisognerebbe, che questa parte dello spazio puro si considerasse come lontana dall' altra, che la termina, il che lo spirito non può concepire. In terzo luogo le parti dell' estensione del corpo sono mobili; ma le parti dello spazio puro sono immobili, ciò che siegue dall' essere indivisibili. Considerare le parti dello spazio puro come mobili, sarebbe lo stesso che considerarle come capaci di allontanarsi da se stesse. *Locke* conclude da tutto ciò, che noi abbiamo l' idea di un' estensione penatrabile, indivisibile, immobile; e che questa idea è diversa di quella dell' estensione corporea, che noi concepiamo come impenetrabile, divisibile, mobile. Si leggano i capitoli IV. e XIII. del libro secondo nell' opera più volte citata.

§. 14. Abbiam veduto, che *Locke* è in contraddizione con se stesso. Egli ammette l' idea dello spazio puro come diversa di quella dell' estensione del corpo, ed egli insegna insieme, che l' idea semplice dell' estensione ci viene dalle sensazioni. Ora le sensazioni non possono darci, se non che la sola idea dell'

estensione solida . Non minore contraddizione ci presenta il Sig. *D' Alembert* : egli scrive :
» Nulla non è più naturale senza dubbio che
» il concepire il moto come l' applicazione suc-
» cesssiva del mobile alle differenti parti dello
» spazio indefinito , che noi immaginiamo co-
» me il luogo de' corpi : ma quest' idea sup-
» pone uno spazio , le cui parti sieno pene-
» trabili , ed immobili ; or alcuno non igno-
» ra , che i Cartesiani non riconoscono alcuno
» spazio distinto da' corpi , e che riguardano
» l' estensione , e la materia come una stessa
» cosa . Fa d' uopo convenire , che partendo
» da un simile principio , il moto sarebbe la
» cosa la più difficile a concepire , e che un
» Cartesiano avrebbe forse fatto meglio di ne-
» garne l' esistenza , che cercare di definirne
» la natura . (a)

Ma ecco che il filosofo citato dimenticandosi di quanto aveva scritto , scrive il contrario negli schiarimenti , »I filosofi domandano,
» se lo spazio abbia un' esistenza indipendente
» dalla materia , ed il tempo un' esistenza in-
» dipendente dagli esseri esistenti , vi sareb-
» be forse uno spazio , se non vi fossero cor-
» pi , e vi sarebbe una durata , se nulla vi
» fosse? Queste questioni vengono , come mi
» sembra , da ciò che si suppone nello spazio,
» e nel tempo maggiore realità di quella, che

(*a*) *Elementi di filosofia* §. *XVI*.

» ne hanno. Ed in primo luogo quanto allo
» spazio, supponghiamo tre corpi contigui,
» che ci toccano immediatamente: immagi-
» niamo per un momento, che quello del
» mezzo sia tolto, rimarrà fra i due corpi
» estremi uno spazio, l'estensione del quale
» sarà uguale a quella che occupava il corpo
» di mezzo: questo spazio ha evidentemente
» un' esistenza indipendente da quella di que-
» sto terzo corpo, poichè esso esiste tanto se
» questo terzo corpo sia posto fra i due corpi
» estremi, quanto se esso ne è tolto; con
» questa differenza, che nel primo caso lo
» spazio è impenetrabile, cioè non vi si può
» collocare un nuovo corpo, e che nel secon-
» do vi si può collocare un corpo, l' estensio-
» ne di cui sia uguale a quella di questo spa-
» zio. Da un' altra parte, quando il terzo
» corpo è collocato fra i due altri, i due spa-
» zii di cui si parla, l' uno penetrabile, im-
» penetrabile l'altro, non ne fanno più che
» uno: il primo è dunque annientato; perchè
» non può dirsi, che questo sia il secondo,
» poichè questo spazio impenetrabile appar-
» tiene al terzo corpo collocato fra i due altri,
» e che questo terzo corpo esiste evidentemen-
» te. Togliamo ora questo terzo corpo, la-
» sciando i due altri al loro luogo; lo spazio
» penetrabile, prim' annientato, rinascerà tut-
» to in un colpo, e sarà come creato di nuo-
» vo. Ora questa successione di annientamen-

» to, e di creazione, che si può moltiplica-
» re fintanto si vorrà, è una cosa assurda,
» se si suppone, che lo spazio sia un essere
» reale, una sostanza, in un vocabolo altra
» cosa, se io posso parlar così, che una sem-
» plice *capacità* propria a ricevere l' estensio-
» ne impenetrabile. I bambini, i quali di-
» cono, che il vuoto è nulla, hanno ragio-
» ne, perchè eglino si attengono alle semplici
» nozioni del senso comune, ed i filosofi che
» vogliono effettivare il vuoto, si perdono
» nelle loro speculazioni. (a)

Il lettore attento non ha bisogno di altro, se non che di essere avvertito a paragonare i due luoghi rapportati, per vederne la contradizione.

Condillac ha ragionato altrimenti, ed ha presentato su quest' oggetto delle luminose osservazioni: egli pretende, che l' idea dello spazio puro sia un' idea astratta, ed una parte dell' idea complessa del corpo; egli non ammette dunque, che noi abbiamo due idee distinte di due specie di estensione, ma vuole, che l' estensione vuota sia l' estensione corporea, considerata come separata dalla solidità, e dalle altre proprietà del corpo. Io reco quì volentieri alcuni pezzi dell' autore citato, che meritano certamente di essere osservati. » Niente nell' universo non è visibile per noi: noi

(*a*) *Schiarimenti* §. *XVI*.

» non percepiamo se non che i fenomeni prodotti dal concorso delle nostre sensazioni. Tutti questi fenomeni sono subordinati. Il primo, quello che gli altri suppongono, si è l' estensione. Perchè le nostre sensazioni non ci rappresentano la figura, la situazione ec. se non come un' estensione differentemente modificata. Il moto è il secondo: esso sembra produrre tutte le modificazioni della estensione. Finalmente l' uno, e l' altro concorrono alla generazione di tutto ciò che noi appelliamo *oggetti sensibili*. Ma guardiamoci di pensare, che le idee, che noi abbiamo dell' estensione e del moto sieno conformi alla realità delle cose. Quali che sieno i sensi, i quali ci danno queste idee, non ci è possibile di passare da ciò che noi sentiamo a ciò che è.

» Come una successione di sensazioni dà l' idea di durata, una coesistenza di sensazioni dà l' idea di estensione, e noi abbiamo molte sensazioni, che possono ugualmente produrre questi fenomeni. L' idea di estensione acquistata da principio dalle sensazioni del tatto, può ancora essere riprodotta dalle sensazioni della vista. Ora più sensazioni differenti vi sono, a cui possiamo dovere un' idea, più questa idea ci sembrerà indipendente da ciascuna spezie di sensazioni in particolare: e ben presto saremo indotti a credere, che essa è indipen-

» dente da ogni sensazione. Il fenomeno dell'
» estensione si conserva ugualmente, sebbe-
» ne le nostre sensazioni variino. Il tatto lo
» fa nascere, la veduta lo riproduce, e la
» memoria lo disegna di nuovo, perchè essa
» ci richiama le sensazioni del tatto, e della
» veduta. Ci sembra dunque di avere un
» mottivo legittimo, di crederlo indipendente
» da ciascuna di queste cause in particolare.
» Ma si va più lungi, si crede che noi ve-
» diamo l' estensione in se stessa, ed intanto
» l' idea che ne abbiamo non è se non che
» la coesistenza di molte sensazioni, che rap-
» portiamo fuori di noi.

» Se contiamo la solidità fra queste sen-
» sazioni coesistenti, avremo l'idea di ciò che
» chiamiamo *corpi*; se per un' astrazione to-
» gliamo la solidità, avremo l' idea di ciò
» che appelliamo *vuoto*. *Spazio penetrabile*;
» se considerando l' estensione solida, il cor-
» po, facciamo astrazione dalla varietà delle
» sensazioni, che producono i differenti feno-
» meni degli oggetti sensibili, avremo l' idea
» di una materia similare in tutte le sue par-
» ti. Ma queste astrazioni non fanno se non
» che decomporre le nostre sensazioni: esse
» non vi aggiungono nulla, esse tolgono
» al contrario qualche cosa, e ciò che re-
» sta non è giammai, che una parte di
» sensazione. I filosofi intanto adottano que-
» ste astrazioni, o le rigettano, ed eglino di-

» sputano fra di essi, come se si trattasse dei
» primi principii delle cose.

» Se l' interesse di *Cartesio* è, che ogni
» estensione sia solida, quello di *Newton* è,
» che vi sia uno spazio vuoto; e ciò basta,
» acciocchè l' uno faccia un' astrazione, che
» l' altro non ha voluto fare. Ciò che mi sor-
» prende si è, che *Locke* prende partito in
» queste sorti di controversie. Non doveva
» egli forse limitarsi a sviluppare le idee, che
» ne fanno l' oggetto?

» Nel sistema delle idee originarie da' sen-
» si niente non è sì frivolo, se non che di
» ragionare su la natura delle cose: noi non
» dobbiamo studiare, se non che i rapporti,
» che esse hanno con noi. Ciò è tutto quello
» che i sensi possono insegnarci.

» Lo spazio puro non è, se non che una
» astrazione. Il segno, al quale non si pos-
» sono non riconoscere queste sorti d' idee si
» è, che non si possono percepire se non per
» mezzo di differenti supposizioni. Come esse
» sono parti di qualche nozione complessa, lo
» spirito non saprebbe formarle, se non che
» cessando di pensare alle idee parziali, a cui
» esse sono unite. A ciò appunto l' obbliga-
» no le supposizioni, sebbene d' una maniera
» artificiosa. Allora che si dice, *supponete*
» *un corpo annientato*, *e conservate quelli*
» *che lo circondano nella stessa distanza*
» *in cui essi erano*, in vece di concluderne

» l' esistenza dello spazio puro, ne dovremo
» solamente inferire, che noi possiamo continuare a considerare l' estensione nel tempo
» in cui non consideriamo punto le altre idee
» parziali, che abbiamo del corpo. E' questo
» tutto ciò che può fare questa supposizione,
» e quelle, che le rassomigliano. Ma dal poter così dividere le nostre nozioni, non siegue, che vi sieno nella natura esseri, che
» corrispondano a ciascuna delle nostre idee
» parziali. E' da temere, che non sia questo
» un effetto della nostra immaginazione, la
» quale avendo finto un corpo annientato è
» obbligata di fingere uno spazio fra i corpi,
» che lo circondano: può avvenire, che lo
» spirito non si faccia un' idea astratta dello
» spazio, se non perchè conserva l' estensione
» stessa de' corpi, ch' egli suppone rientrati
» nel nulla. (a)

Kant avrebbe dovuto nella sua estetica aver presenti le rapportate osservazioni, che appartengono ad una filosofia trascendentale.

§. 15. Nel conflitto delle opinioni filosofiche, su l' origine dell' idea dello spazio, e dell' estensione corporea, io rimonto a' fatti primitivi della nostra natura intellettuale, e noto i diversi risultamenti delle mie meditazioni.

Io ho stabilito nel secondo volume di

(a) *Art de penser c. XI. et VIII.*

quest' opera, che ogni sensazione è di sua natura il sentimento di qualche cosa esterna che ci modifica. *Condillac* pretende, che per prodursi l' apparenza dell' estensione è necessaria e sufficiente la coesistenza di più sensazioni. Quest' opinione non mi sembra esatta per le seguenti ragioni. Nel §. 4 ho osservato, che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l' oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Ora il minimo sensibile suppone l' unicità della sensazione, che ce lo manifesta, e la sua indivisibilità. Il minimo visibile, ed il minimo tangibile ci si mostrano come estesi. Una sola sensazione, parmi dunque, che possa darci il fenomeno dell' estensione.

I nostri sensi non possono giungere a vedere isolati i primi elementi de' corpi; perciò gli oggetti, che colpiscono i nostri sensi, sono de' composti. *Leibnitz* deduce da ciò, che ogni nostra sensazione è una percezione confusa complessa risultante dall' insieme delle percezioni degli elementi. Io non ammetto queste percezioni de' primi elementi perchè non ammetto percezioni, di cui non abbiamo coscienza. Riguardo perciò come semplice la sensazione del minimo sensibile. Ma essendo essa semplice, nell' atto che il suo oggetto è un moltiplice; segue che il modo, in cui noi vediamo il minimo sensibile, non è il modo di esistere di questo moltiplice. L' estensione

è perciò un fenomeno, un' apparenza, un nostro modo di vedere il moltiplice, da cui siamo affetti.

Inoltre osservo, che la nozione astratta dell' estensione non è solamente la nozione del moltiplice, cioè la nozione di più cose distinte l' una dall' altra; ma questa nozione include ancora quella di continuità; se le cose che si riguardano come distinte non costituiscono un continuo, esse non costituiranno l' estensione.

I metafisici disputano, se l' estensione sia una sostanza, o un attributo o modo della sostanza; avrebbero dovuto riguardare ed esprimere altrimenti la questione: l' idea che abbiamo dell' estensione, avrebbero dovuto dire, ce la fa riguardare come una sostanza o come un modo? Espressa così la questione, sarebbe stato facile il risolverla, sviluppando il senso de' vocaboli. Se per *estensione* s' intende il moltiplice continuo, allora lo stesso linguaggio ci fa conoscere, che noi riguardiamo l' estensione come una sostanza, cioè come il soggetto di tutti i cambiamenti, e di tutti i fenomeni, che ci colpiscono nel mondo materiale. Se poi per estensione s' intende la *continuità*, allora l' estensione si riguarda come un modo del moltiplice, e lo stesso linguaggio cel fa conoscere, poichè dicendo *un moltiplice continuo*, diciamo un moltiplice che esiste in questo modo di continuità.

Ma che cosa mai è quest' idea di continuità, e donde ci vien essa? L' idea di continuità è un' idea semplice, ed essa deriva dalle nostre sensazioni. Se le nostre sensazioni ci fanno sentire un moltiplice, e se la continuità si riguarda come un modo del moltiplice, mi sembra, che si debba stabilire, che la continuità sia un fenomeno prodotto dalle nostre sensazioni.

Il fenomeno della continuità è uno dei fenomeni primitivi della nostra esistenza. *Condillac* pretende, che se la sua statua limitata al solo sentimento fondamentale fosse successivamente colpita alla testa, ed a' piedi, queste impressioni, essendo uniformi, non potrebbero farle conoscere, che essa è estesa. Ma questo filosofo non ammette egli forse, che quando la mano tocca il proprio corpo, o un corpo esterno, lo spirito prova il sentimento di continuità? Perchè dunque allora che il piede tocca il suolo, ed il corpo intiero il letto, su di cui è disteso, lo spirito non potrebbe provare ancora il sentimento di continuità? Io non veggo la ragione di questa differenza, la quale mi sembra precaria, e falsa. Il sentimento del continuo solido è dunque un sentimento primitivo della nostra natura; esso è ancora un sentimento perenne, ed indelebile, poichè ci è impossibile, che il nostro corpo non fosse modificato in più punti della sua superficie da' corpi esterni.

Alcuni filosofi riguardano le sensazioni visuali come semplicemente soggettive, ed incapaci da se sole a rivelarci nulla di esterno: eglino ricorrono a' giudizii abituali, che si mescolano con queste sensazioni, per ispiegare come avvenga, che gli occhi ci facciano percepire oggetti fuori di noi. Ho esposto nel secondo volume quest' opinione, ed ho addotto le ragioni che ho avuto per non abbracciarla. Secondo la mia dottrina dunque, al primo aprire degli occhi alla luce noi abbiamo il sentimento del continuo colorato. Ma comunque ciò fosse, è incontrastabile, che nello stato adulto noi abbiamo, tanto per mezzo del tatto, che per mezzo della vista, il sentimento del continuo, e che non ci ricordiamo di esserne giammai stati privi, e di averlo acquistato. Meditando su le sensazioni del tatto, noi ci possiamo formare l' idea astratta, ed universale del *continuo solido*; meditando su le sensazioni della vista, ci possiamo formare l' idea astratta, ed universale del *continuo colorato*. Noi possiamo generalizzare maggiormente queste idee, e prescindendo della solidità, e del colore, formarci l' idea generale del continuo, che è appunto l' oggetto della Geometria.

§. 5. Ma abbiamo noi l' idea di un' estensione, diversa dell' estensione corporea, e se l' abbiamo quale esser può la sua origine? L' idea dello spazio puro è incontrastabile. Noi con-

cepiamo il moto come l' applicazione successiva alle differenti parti dello spazio indefinito, che riguardiamo come il luogo de' corpi; perciò abbiamo l' idea di uno spazio, le cui parti sieno penetrabili, ed immobili, e riguardiamo come esistente questo spazio. Noi concepiamo il moto nel corpo come una cosa assoluta, e per mezzo di esso concepiamo il cambiamento di situazione di un corpo ad un altro. Abbiamo dunque un' idea dell' estensione vuota distinta dall' idea dell' estensione corporea. Ma se l' abbiamo come ci vien essa quest' idea? Non si può dire con *Condillac*, che essa sia un' idea astratta, cioè separata da quella del corpo; poichè concepiamo l' estensione vuota come diversa dell' estensione del corpo, e siam obbligati a supporre, per la spiegazione de' fenomeni, un' estensione penetrabile, ed un' estensione impenetrabile. La necessità di supporre queste due specie di estensione sembra, che debba farci concludere, che l' idea dell' una non può esser derivata da quella dell' altra.

L' *Io* sente i corpi esterni come cose che limitano la sua esistenza, e quella del suo corpo. Sin da' primi momenti della vita dello spirito, il sentimento del proprio essere abbraccia il sentimento di *un di fuori*, che limita il *me*; questi due sentimenti dunque, cioè quello del *me*, e quello di *un di fuori*, che limita il *me*, sono, per la costituzione originaria della nostra natura, inseparabili l'

uno dall'altro. L' *Io* si sente come esistente in ciascuna parte del corpo nostro ; quindi, ciò che limita il proprio corpo, si sente come una cosa che limita il *me*.

Se poggiando i miei piedi sul suolo , io sento l' estensione de' miei piedi, sento ancora quella del suolo , e sento l' una come contigua coll' altra , cioè sento il *di fuori* come una cosa, che ha un limite comune col mio corpo ; io dunque son costretto di associare alla idea dell' estensione del mio corpo quella di un' estensione al di fuori , che ha un limite comune con quella del mio corpo . Una tale associazione è naturale , necessaria , e perenne : il sentimento del *me* è perpetuo , e necessario : l' *Io* si sente come limitato , e perciò il sentimento del *me* è necessariamente, ed universalmente associato a quello di *un di fuori* , che lo limita , e perciò di un' estensione esterna , che ha un limite comune con quella del mio corpo .

Il tatto non sente i corpi esterni, se non per mezzo del sentimento di resistenza , che questi producono nello spirito, e di cui abbiamo coscienza . Sebbene l' aria ci resista , e graviti sul nostro corpo , se non sentiamo la sua resistenza movendoci in essa , nè la sua pressione stando in riposo , noi non sentiamo mica l' aria . Segue da ciò , che il sentimento di solidità non è sempre associato all' idea della estensione esterna , che limita il proprio corpo ,

Similmente l' occhio non sente i corpi esterni, se non per mezzo dell' impressione della luce: il sentimento della luce, e del colore potendo cessare, e quello del *me* limitato, e perciò dell' estensione, che limita il mio corpo, non potendo cessare giammai, segue, che il sentimento della luce, e del colore non è sempre associato all' idea dell' estensione esterna, che limita il proprio corpo.

Supposti questi fatti, la spiegazione della generazione dell' idea dello spazio puro si presenta tosto al mio pensiere. Supponghiamo, che io sia eretto in posizione verticale su la terra: sentirò una certa estensione resistente sotto i miei piedi solamente; ma non sentirò resistenza alcuna su tutto il resto della superficie del mio corpo; intanto son obbligato a riguardare l' altra superfice del mio corpo, come limitata da un' estensione contigua al di fuori di me; io dunque son costretto a supporre un'estensione non resistente al di fuori di me. Similmente, se cessa l' impressione della luce, io son obbligato a supporre l' estensione contigua a me non colorata; ora un' estensione non resistente, nè colorata è appunto l' estensione vuota: è dunque spiegata la genesi dell' idea dello spazio vuoto. Lo spirito non può non associare al sentimento necessario, e perenne del me, l' idea di un' estensione contigua al proprio corpo: l' idea di questa estensione è dunque ne-

cessaria allo spirito ; ma le qualità di solida , luminosa , e colorata si riguardano dallo spirito come accidenti di questa estensione; ecco dunque tutto il fenomeno del vuoto .

Supponghiamo, che nell' ipotesi, in cui io suppongo il mio corpo terminato da un'estensione vuota, mi muova scorrendo uno spazio uguale a quello che occupavano i miei piedi ; lo spirito , provando un sentimento successivo di resistenza , prodottagli dal suolo , misurerebbe così la sua estensione percorsa per mezzo dei piedi tangibili . Ma l' estensione vuota , che terminava il mio corpo nella prima posizione, è riguardata nella stessa posizione riguardo all' estensione del suolo , che occupavano i miei piedi ; mi sembrerà dunque, che movendomi io lasci vuota un' estensione uguale a quella del mio corpo , e riguarderò quest' estensione vuota come immobile , e penetrabile : lo stesso fatto replicandosi allora che abbandonerò la mia seconda posizione ; egli mi sembrerà di muovermi in uno spazio vuoto , ed il moto si presenterà a me come l' applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio indefinito .

L' idea di un' estensione contigua al mio corpo , idea necessariamente associata al sentimento del me limitato , e la privazione delle impressioni di solidità , e di luce , fanno nascere nello spirito umano l' idea dello spazio vuoto . E' questa la conclusione , che io deduco dai fatti rapportati .

Ma sviluppiamo maggiormente l' analisi enunciata. I filosofi hanno disputato, se vi sono idee positive, che vengono da cause privative: alcuni si son decisi per l'affermativa. Noi abbiamo, eglino dicono, un' idea positiva del riposo, ed un' idea positiva delle tenebre; intanto queste idee vengono da cause privative.

Ma che cosa son mai queste cause privative? sono un nulla; il nulla può dunque produrre qualche cosa? Se i filosofi, non escluso lo stesso *Locke*, avessero esaminato con maggior profondità le vere cause delle nostre idee, non avrebbero confuso le idee le più diverse. Domando a *Locke*: un cieco nato ha egli l' idea positiva delle tenebre? Se risponde negativamente, come risponder dovrebbe, sarebbe costretto a confessare, che l' idea delle tenebre suppone necessariamente l' idea della luce, e che per averla è necessario, che al sentimento dello aprire gli occhi si associi l' idea della luce, e che lo spirito colla sua attività sintetica, paragonando lo stato, in cui si trova con quello in cui si è antecedentemente trovato, vegga un rapporto di privazione, il sentimento interno di tutte queste modificazioni intellettuali, può chiamarsi il sentimento delle tenebre. Un tal sentimento nascerebbe ancora, se lo spirito si limitasse alla semplice associazione passiva, senza alcun atto spontaneo di comparazione. Le privazioni so-

no rapporti , e come tali son reali nello spirito , ma nulla al di fuori; esse , come più ampiamente spiegheremo in appresso, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali.

Se *Locke* bramasse di rispondere , che un cieco nato ha l' idea positiva delle tenebre, sarebbe obbligato di denotare la sensazione, e l' organo , che tal idea somministrano . Senza ciò la sua dottrina , su l' origine delle idee sarebbe rovesciata .

Se un corpo immobile fa impressione su de' nostri sensi , prima che avessimo conosciuto il moto , non potremmo avere l' idea del riposo . Un' estensione colorata , che non si muove non ci desta altra idea , se non quella di un' estensione colorata , ed un' estensione solida , che non si muove, ci desta solamente l' idea di estensione solida . Ma quando abbiamo l' idea del moto , possiamo scovrire il rapporto di privazione nelle due estensioni, di cui è parola , ed acquistare così l' idea del riposo , in tal caso aggiungiamo alle idee sensibili di estensione colorata , e di estensione solida , l' idea soggettiva dell' immobilità .

Applichiamo questa dottrina all' idea del vuoto : essa nasce dall' idea positiva dell' estensione , e dal rapporto di privazione della solidità , e del colore nella estensione . Dell' estensione , da cui siam circondati , noi non sentiamo sempre la resistenza , ed il colore :

quando al sentimento del nostro corpo si associa l' idea di un' estensione, che lo limita, e che non ci desta le sensazioni di solidità, e di colore, la riproduzione dell' idea di un' estensione solida, o colorata, fa nascere l' idea della privazione di tali qualità nell' estensione, che attualmente ci limita, ed ecco l' idea del vuoto.

Quest' analisi rende ragione della necessità dell' idea dello spazio. Perchè, si domanda, noi possiamo concepire annientati i corpi particolari, ma non possiamo concepire annientato lo spazio? La ragione di ciò si è, che le idee de' corpi particolari sono accidentali, e variabili; laddove l' idea dell' estensione è primitiva, essenziale, e perenne. Lo spirito non può esser privo del sentimento del me limitato, e questo sentimento è legato necessariamente coll' idea di un' estensione che lo limita. Lo spirito, che immagina l' annientamento delle altre cose, non può immaginare insieme l' annientamento di se stesso, e perciò dell' estensione, o dello spazio vuoto. Ecco tutto il mistero della necessità dell' idea dello spazio, su la qual necessità si appoggia l' estetica trascendentale di *Kant*.

Il filosofo di Koenisberg s' inganna ponendo per principio, che tutte le idee, di cui lo spirito non può disfarsi, debbono riguardarsi come soggettive. Questo principio mi sembra precario, e falso. Non vi sarebbe egli un og-

getto talmente presente allo spirito, che questi non possa perderlo giammai di veduta? Non vi possono forse essere delle associazioni necessarie co' nostri sentimenti primitivi, ed indelebili?

L' idea dell' estensione vuota è un' elemento necessario delle nostre conoscenze de' fenomeni. Essa è un' idea complessa, ed ha due elementi, un' oggettivo, e l' altro soggettivo: l' elemento oggettivo è l' idea dell' estensione; e quest' idea ci viene dalle sensazioni, e fa parte della idea del corpo: l' elemento soggettivo è la qualità di esser vuota, la quale è un' idea di privazione, e perciò di rapporto.

L' idea che noi abbiamo dello spazio vuoto, non ci autorizza a credere esistente questo spazio, sebbene sia esso un fenomeno necessario per noi. Tutte le supposizioni che ci menano al vuoto, e che sembrano provare la sua esistenza, suppongono ciò ch' è in questione, vale a dire la realità del vuoto. Quando nella supposizione di tre corpi si dice, supponete annientato quello di mezzo, e conservati gli altri due nella stessa posizione, si dice in altri vocaboli: supponete uno spazio vuoto fra due corpi; poichè supporre due corpi non contigui, senza un corpo di mezzo che sia contiguo all' uno, ed all' altro, è lo stesso che supporre del vuoto fra due corpi. Lo stesso dee dirsi di quella supposizione con cui si pone, che il moto di un corpo non sia seguìto dal

moto di un altro, ciò è lo stesso, che porre il vuoto fra due corpi, poichè si pone la distanza vuota, o si toglie il corpo di mezzo a due corpi, e si lascia la distanza. Io ho spiegato come noi siamo indotti a tali supposizioni.

§. 16. Il Sig. *Willers* pretende, che la soggettività dello spazio pone la possibilità di *un di fuori*. » Le nostre sensazioni, le nostre » percezioni sono in noi, senza di che non » sarebbero nostre sensazioni, nostre perce- » zioni: come divengono esse oggetti *fuori* di » noi? Tutti questi oggetti sono percepiti dal- » lo stesso essere conoscitore, percepiti nello » stesso punto, nella stessa coscienza: donde » viene, che gli uni sono fuori degli altri? » La mia sensazione, la mia percezione è » un sentimento in me, una maniera di cui » questo sentimento è modificato: come il » mio sentimento divien esso estéso, corpora- » le al di fuori di me? Come diviene roton- » do, quadrato, triangolare, esagono, cubico, » superficie, corpo ec.?

» Le impressioni del tatto, della vista, » dell' udito, del gusto, dell'odorato, si ma- » nifestano alla mia facoltà di sentire, come » sentimento, come sensazione, tutto ciò non ap- » porta altra cosa in me, se non che un'impres- » sione su la mia sensibilità: qual rapporto » possibile v' ha egli di un sentimento, di un » impressionne, a dell' estensione, a de'

» corpi provveduti di tre dimensioni ?
» Tosto che lo spazio è soggettivo, ed » *a priori* per noi, tosto che esso è uno dei » nostri modi di vedere, e la forma di cui » il nostro senso esterno riveste tutte le sue » impressioni, egli è facile di riconoscere co- » me la sensazione che è in noi, diviene un » oggetto *fuor di noi*, perchè *fuori*, o *in* » *un altro luogo dello spazio*, significa la » stessa cosa. (a)

Ma con buona pace del Sig. *Willers*, egli non iscioglie punto il problema, che si ha proposto. La sensazione è un modo del *me*; essa non può dunque darci la nozione di un di fuori: è questo il principio da cui parte il testè citato filosofo. La rappresentazione delle spazio, io replico è in noi, essa è un modo nostro di vedere; essa non può dunque darci la nozione di un di fuori. Se la sensazione, che, secondo la filosofia critica, è un dato, o una materia, che ci viene dal di fuori, è impotente a menarci nel mondo esteriore, come lo spazio, il quale è soggettivo, può operare questo portento? *Il di fuori* non è contenuto nell' elemento oggettivo, e lo sarà poi nel soggettivo?

Ciò non può intendersi affatto. Ma la rappresentazione dello spazio, si replica, pone più cose l' una fuori dell' altra: ciò io rispon-

(a) *Filosofia di Kant* 2. *p.* §. XII

do, è un motivo per pensare, che la rappresentazione dello spazio non può venire dal me, il quale è uno. Ma dippiù ciò potrebbe fare solamente, che l' *Io* si riguardasse come esteso, non già, che egli ponesse *un di fuori*. Se lo spazio è un nostro modo di vedere, è una forma interna; come, io domando, ciò, che è interno diviene esterno? Qui consiste tutto il nodo della difficoltà.

La sensazione non ha in se stessa un valore oggettivo, essa lo riceve dal soggettivo, ma il soggettivo, non ha alcun valore oggettivo, e lo riceve dalla sensazione. Con questo circolo la filosofia critica si trova sempre allo stesso punto, e non fa alcun cammino.

La filosofia critica riguarda l' estensione sensibile, come un elemento soggettivo, che acquista un valore oggettivo nell' unione colla sensazione.

Secondo questa filosofia non dee entrare dunque, nella nostra conoscenza de' fenomeni, se non che una sola estensione, ed è quella che ci colpisce ne' corpi, la quale in origine è soggettiva; intanto abbiam osservato, che la nostra conoscenza de' fenomeni suppone due estensioni, una impenetrabile, penetrabile l' altra.

Di che si tratta egli mai? noi vediamo i corpi estesi, donde ci vien essa l' idea di quest' estensione? La scuola di *Locke* risponde, dalle nostre sensazioni, quella di *Kant* risponde dal soggetto, che sente.

L' estensione, secondo il criticismo, è una rappresentazione *a priori* in noi, è la condizione della nostra sensibilità, e questa rappresentazione soggettiva diviene, per l' unione con la materia delle nostre intuizioni, l' estensione, che vediamo ne' corpi; lo spazio puro è dunque l' elemento soggettivo divenuto oggettivo nelle intuizioni sensibili de' corpi. Ora ciò ripugn' ai fatti stessi, che il criticismo riconosce. Supponendo annientati i corpi non potete supporre annientato lo spazio, questo rimane: da ciò il criticismo deduce, che la rappresentazione dello spazio è soggettiva; ma da ciò doveva ancora dedurre, che la rappresentazione dello spazio non è la stessa rappresentazione dell' estensione corporea, e che potendo concepire annientati i corpi, segue, che la rappresentazione dell' estensione de' corpi non è soggettiva, perchè non necessaria, il che distrugge tutta l' estetica di *Kant*. Inoltre ammettendo, che la rappresentazione dello spazio sia distinta dalla rappresentazione dell' estensione de' corpi, è falso, che la rappresentazione dello spazio acquista un valore oggettivo nel suo legame colle sensazioni, ed è falso, che l' intuizione sensibile è composta di due elementi uno soggettivo, e l' altro oggettivo.

Noi riguardiamo l' estensione del corpo come un estensione, che occupa quella dello spazio vuoto, e che si muove in questo spa-

zio, occupando successivamente differenti parti di esso. Egli si tratta di rimontare all'origine delle idee delle due estensioni una impenetrabile, e l'altra penetrabile: la dottrina del criticismo mi sembra insufficiente per tale oggetto: essa non ispiega questa duplicità d'idea, e le pruove che adduce sono in contradizione colle illazioni che tira. La mia analisi mi sembra che soddisfaccia a tutte le difficoltà, che possono in questa materia incontrarsi.

§. 17. Chi il crederebbe? Vi è un filosofo, il quale pretende, che non vi ha alcuna idea di estensione comune a' due sensi della vista, e del tatto, e che noi non abbiamo alcun' idea generale dell' estensione: è questi il famoso *Giorgio Berkeley*. Credo, che non dobbiamo tralasciare di esaminare i suoi paradossi. Egli nella nuova teorica della visione scrive, fra le altre cose, quanto siegue: » Noi dobbiamo intendere per estensione in astratto un' idea di estensione, per » esempio, una linea, o superficie intiera» mente separata da tutte le altre qualità » sensibili, e circostanze, che potessero de» terminarla ad alcuna esistenza particolare. » Essa non è nera, nè bianca, nè rossa, » nè ha alcun colore affatto, od alcuna quali» tà tangibile qualsisia; e in conseguenza » essa non è di alcuna definita, e determi» nata grandezza.

» Poichè ciò che termina o distingue
» un' estensione dall' altra è qualche qualità,
» o circostanza, in cui esse non convengono.
» Ora io non trovo di poter concepire, im-
» maginare, o in altra maniera formare nel
» mio spirito una tal idea astratta. Una li-
» nea, o una superficie, la quale non è nera,
» nè bianca, nè azzurra, nè gialla ec. nè
» lunga, nè corta, nè aspra, nè pulita,
» nè quadrata, nè rotonda ec. è perfettamen-
» te incomprensibile. Di che son io sicuro
» quanto a me stesso; sin dove le facoltà
» degli altri uomini possano estendersi, essi
» ce lo possono dir meglio. (a)

Quì *Berkeley* cade in quell' errore dell' empirismo, che io ho più volte confutato in quest' opera, ch' è quello di negare l' esistenza nello spirito delle idee astratte e generali. Questo errore che toglie allo spirito umano la principale delle sue facoltà attive, ch' è quella di astrarre e generalizzare, e che perciò lo priva delle facoltà elementari di analisi, e di sintesi, facoltà essenziali all' umano sapere, è talmente assurdo, e ridicolo, quanto è assurdo e ridicolo il negare l' esistenza delle scienze, o il trasformare gli uomini in pappagalli. L' idea di una linea in generale, che non sia nè colorata, nè solida, nè di alcuna grandezza determinata.

(a) *Nuova teorica della Visione sez.* 122. e 123.

è talmente reale nello spirito, che di una tal linea appunto si parla quando si asserisce, *che la linea retta è la più breve fra due punti*: in questa proposizione lo spirito prescinde di qualunque qualità visibile, e tangibile, e da qualunque grandezza determinata. Si sa, che una tal linea non può esistere in natura; ma si sa ancora, che lo spirito può concepirla non prestando attenzione alle determinazioni, che l' individuano, e che una tal idea è un prodotto dell' attività intellettuale. Si renderebbe ridicolo un geometra se dicesse: *una linea retta nera fra due punti è più breve di qualunque altra linea spezzata, o curva nera*: toglietc gli si direbbe, quella determinazione di *nera*, essa è estranea alla proposizione. Ciascuno sarebbe poi certamente imbarazzato, se volesse esprimere questa proposizione in un modo particolare; per esempio: *una linea retta di tre palmi è più breve di qualunque altra linea spezzata o curva tirata fra gli stessi punti*. Come determinare la grandezza della linea spezzata, o curva di cui la retta di tre palmi è più breve?

Il nostro idealista continua: » So che comu-
» nemente si dice l' estensione astratta esser l'
» oggetto della Geometria; del che io non
» posso convenire; poichè la Geometria con-
» templa le figure, e la figura è il termine
» della grandezza. Ma noi abbiamo dimostrato,

» che l' estensione in astratto non ha definita,
» nè determinata grandezza; chiaramente dunque ne segue che essa non può aver figura, e in conseguenza non è l' oggetto della geometria. (a)

Questo argomento è un evidente sofisma. L' estensione in astratto è indeterminata ma non mica infinita, *Berkeley* confonde queste due nozioni. Quando il geometra ci propone il seguente problema: *sopra una data linea retta terminata costruire un triangolo equilatero*, egli riguarda la linea in questione come una grandezza finita, sebbene non la consideri nè di due, nè di tre palmi, nè di alcuna determinata dimensione. Tutte le figure generali, che sono l' oggetto della geometria, non hanno grandezza determinata, ma tutte hanno de' limiti. Reca sorpresa certamente che si possano fare seriamente siffatte difficoltà!

L' autore siegue: « So esservi una sentenza così de' moderni, che degli antichi filosofi, che tutte le verità generali concernono le idee universali, ed astratte, senza di cui dicesi, che non vi sarebbe scienza, nè dimostrazione di alcuna proposizione generale in geometria. Ma egli non sarebbe malagevole, se lo credessi necessario al mio presente disegno, il dimostrare che le proposizioni e dimostrazioni in geometria po-

(*a*) *Op. cit. sez.* 124.

» trebbero esser universali, quantunque co-
» loro, che le fanno, non pensassero giam-
» mai ad idee astratte, e generali di triangoli
» o circoli. (a)

Era assolutamente necessario al disegno di *Berkeley* il dimostrare, che l' opinione generale, di cui è parola, è falsa. È un dommatismo, che non può imporre a' pensatori, il dire: potrei dimostrare che quest' opinione generale è falsa. Ma l' opinione generale, malgrado i sofismi che ammassa il nostro idealista, è appoggiata sopra solidi fondamenti, e la proposizione che semplicemente egli enuncia, e non dimostra é assurda. L' esistenza delle scienze nello spirito umano è un fatto; ed è un fatto ugualmente, che l' oggetto di ciascuna scienza è un' idea astratta e generale. La geometria astrae l' estensione, la meccanica il moto, l' ottica la luce, l' acustica il suono, la metafisica l' intendimento, la morale la volontà! Queste astrazioni sono richieste dalla limitazione dello spirito umano.

Dire che le proposizioni possono essere universali in geometria, quantunque lo spirito che l' enuncia, non avesse idee astratte e generali, è un' assurdità. Se queste proposizioni non esprimono alcuna conoscenza, sono unioni di vocaboli vuoti di senso, ed un tal linguaggio è proprio de' pappagalli non dello spirito

(*a*) *Loc. cit.*

umano ; se poi esprimono conoscenze , queste conoscenze debbono essere universali, ed è assurdo il supporre conoscenze universali, senza idee universali , che sono gli elementi di queste conoscenze.

» Dopo reiterati sforzi , ed assalti del » pensiero , per prendere l' idea generale del » triangolo , io l' ho trovato sempre incom- » prensibile . . *Questo non debb' essere* (dice » Locke) *nè obbliquo* , *nè rettangolo* , *nè* » *equilatero* ; *ma tutto insieme e nulla di* » *questi* . . . Questa è l' idea , la quale egli » crede necessaria per l' aumento della cogni- » zione , che è il soggetto delle dimostrazioni » mattematiche , e senza di cui non verremmo » a conoscere alcuna proposizione generale » concernente i triangoli. Io son sicuro , se » questo è il caso , che egli è impossibile per » me arrivare a conoscere i primi elementi » della geometria.

Così *Berkeley*. (a) Qui continua lo stesso equivoco. Quando il geometra dimostra , che tutti gli angoli di un triangolo , son uguali a due retti, di qual triangolo dimostra egli ciò? Forse di un triangolo , acutangolo , ottusangolo , rettangolo , equilatero , isoscele, o scaleno ? forse di un grande , o di un piccolo triangolo ? Niente affatto , egli dimostra ciò di un triangolo generale ; che procedendo

(*a*) *Op. cit. sez.* 125.

» immaginazione, la quale sì strettamente connette l'idea di distanza con quelle della vista, che noi siamo portati a credere, che essa stessa sia il proprio ed immediato oggetto di questo senso, fino a che la ragione corregga l'errore . . Io oserò avanzare la seguente proposizione, cioè che l'estensione, le figure, i moti, percepiti dalla vista sono specificamente distinti dalle idee del tatto, chiamate con gli stessi nomi, e che non vi è alcuna affatto od idea, o sorta d'idee comune alli due sensi . . . Il lume, ed i colori, è da tutti approvato, che costituiscono una classe, o spezie intieramente differente dalle idee del tatto; nè dirà alcuno, io penso, ch' essi possano farsi da per loro conoscere a questo senso. Ma non vi è alcun altro immediato oggetto della vista, oltre la luce, ed i colori. Essa è dunque una diretta conseguenza, che non vi è alcuna idea comune a tutti e due i sensi. So esservi un' opinione che regna anche tra coloro, che hanno pensato, e scritto il più accuratamente circa le nostre idee, e le vie per cui esse entrano nel nostro intendimento, che per la vista è concepita qualche cosa dippiù, che semplicemente la luce, ed i colori colle loro variazioni. L'eccellente sig. Locke definisce la vista, *il più comprensivo di tutt' i nostri sensi, che*

» *invia al nostro spirito le idee di luce,*
» *e di colori, che son particolari solamente*
» *a questo senso*; *ed oltre a ciò le idee di*
» *gran lunga differenti di spazio, di figura,*
» *di moto* spazio o sia distanza, noi abbiam
» dimostrato, che non è altrimenti l' oggetto
» della vista, che dell' udito. E quanto alla fi-
» gura, e all' estensione, io lascio che ciascuno,
» il quale attenderà tranquillamente alle sue
» idee chiare, e distinte, decida, se egli ha alcu-
» na idea introdottasi immediatamente, e pro-
» priamente per la vista, salvi solamente la lu-
» ce, ed i colori; ovvero se gli è possibile
» formar nel suo spirito una distinta idea a-
» stratta di estensione, o di figura visibile,
» esclusiva di ogni colore, e dall' altra parte,
» se egli può concepir colore senza estensione
» visibile . . . Io riconosco invero, che per
» mezzo della luce, e de' colori, altre ben
» differenti idee vengono suggerite al mio spi-
» rito, ma ancora a questo riguardo io non veggo
» ragione, perchè abbiasi a pensar la vista più
» comprensiva che l' udito, il quale oltre de'
» suoni, che sono particolari a questo senso,
» suggerisce col mezzo loro non solamente
» spazio, figura, moto, ma ancora qualsisia
« altra idea, che possa esser significata da
» parole. (a)

(*a*) *Op. cit. sez.* 126, *a* 130.

Il filosofo citato cambia qui lo stato della questione. Il fenomeno della distanza visibile, e quello della continuità visibile nella trina dimensione, è incontrastabile: i filosofi disputano però su l'origine del fenomeno: alcuni riguardano le sensazioni della luce, e de' colori come semplicemente soggettive, ed incapaci da se sole a rivelarci *un di fuori*: esse si limitano a modificar l'anima: secondo questi filosofi la distanza, la grandezza, e la figura, non sono l'oggetto immediato della vista: è questa appunto l'opinione di *Condillac*, che scrisse abbracciando l'opinione del citato *Berkeley*. Ma essendo incontrastabile il fenomeno della distanza, della grandezza, e della figura visibile, i filosofi di cui parliamo riguardano questo fenomeno come un prodotto dell'abitudine, la quale associa rapidamente alle sensazioni visuali le sensazioni del tatto, sia per de' giudizii abituali su la causa delle sensazioni visuali, sia per una semplice associazione meccanica delle sensazioni del tatto con quelle della vista. Ma sia qualunque l'origine del fenomeno, sia esso prodotto dalle sole sensazioni visuali, secondo il parere della maggior parte de' filosofi da me abbracciato; sia prodotto da un'abitudine divenuta una seconda natura, la quale associa alle sensazioni della vista, quelle del tatto, il fenomeno è un fatto indubitato. Ora la questione su l'ori-

gine del fenomeno, è estranea alla questione presente su l' origine della idea astratta dell' estensione. *Condillac* difatto dice, conformemente alla sua dottrina, che l' idea della estensione, prodotta sin da principio dalle sensazioni del tatto, è poi riprodotta dalle sensazioni della vista. È incontrastabile, che i colori ci appariscono nelle superficie de' corpi esterni, che il sole, la luna, le stelle ci appariscono, in seguito delle sensazioni visuali, in una distanza visibile, che in lontananza percepiamo la grandezza e la figura visibile, o luminosa e colorata di molti corpi. Io non esamino se un tal fenomeno sia un prodotto immediato delle sensazioni visuali, o pure un prodotto di alcune altre modificazioni del nostro spirito, che colle sensazioni visuali si associano: un tale esame è indifferente all' oggetto, che ho presentemente in veduta.

Supposto come certo il fatto si può egli forse dubitare, che nello stato adulto di cui ci ricordiamo, vi sia un' idea comune al tatto ed alla vista? In seguito delle sole sensazioni visuali, non ha forse luogo in noi il fenomeno della continuità in triplice dimensione? E lo stesso fenomeno di continuità in triplice dimensione, non ha forse ancora luogo in noi, in seguito delle sole sensazioni del tatto? Questo fenomeno è unito tanto colle sensazioni della luce, e de' colori, che colle sensazioni

di solidità, di pulitura, di asprezza ec. Questo fenomeno è dunque comune alle sensazioni della vista, ed a quelle del tatto, e la dottrina di *Berkeley* è falsa. Inoltre, il filosofo che combatto, suppone come certo, che la distanza non sia l' oggetto immediato della vista: io credo di aver dimostrato il contrario nel capitolo V. del secondo volume di quest' opera. Inoltre il nostro idealista si contradice. Se non si può concepir colore senza estensione visibile, l' estensione, e la distanza son dunque oggetti immediati della vista.

Condillac, che nel trattato delle sensazioni, ha adottato su la visione la dottrina di *Berkeley*, ha cercato di supplire a ciò che le mancava: egli ammise la *soggettività* delle sensazioni visuali; ma avendo osservato, che nello stato adulto di cui ci ricordiamo, queste sensazioni si mostrano alla coscienza come oggettive, conobbe la necessità di spiegare il modo di questa sorprendente trasformazione: come può egli avvenire, che le sensazioni visuali, che debbono in origine mostrarsi alla coscienza come interne all' anima, le appariscano in seguito esterne? Come può egli avvenire, che queste sensazioni, che in origine non si mostrano che come semplici, appariscano in seguito alla coscienza estese? Condillac, per ispiegare l' enunciata trasformazione, ricorre a de' giudizii, che lo spirito forma su la causa di queste sensazioni: questi giudizii si associano alle sen-

sazioni medesime: per una frequente ripetizione essi vi si associano rapidamente, e divengono indiscernibili, e così alterano le sensazioni, imprimendo ad esse l' oggettività e l' estensione. Ma se queste sensazioni, non lasciano ciò non ostante di essere interne modificazioni dello spirito; segue che ciò ch' è interno si mostra alla coscienza come esterno. La testimonianza della coscienza cessa perciò di essere una guida infallibile, e manca l' unica base della scienza umana. *Berkeley*, il quale mostra nelle sue opere tanto zelo per lo scetticismo, non ha egli preveduto, che la sua dottrina su lo spirito umano menava dritto all' errore, che egli voleva combattere. Io ho fatto altrove un' osservazione simile.

Buhle ha fatto, su la dottrina di *Berkeley* su la visione, le seguenti osservazioni. « Una » delle principali opinioni, quella che noi non » percepiamo alcuna distanza per mezzo della » vista, è erronea. Il tatto serve certamente a » rendere le nostre idee della distanza più » chiare e più precise; ma esso non è » tuttavia di una necessità assoluta per questa » idea. Ciascuno percepirà colla sola vi- » sta il davanti ed il fondo di un paese tosto » che solamente vedrà, che un oggetto situato » sin allora nel fondo ritorna in avanti, e » *viceversa*, quando ancora egli non sarebbe » in ciò ajutato affatto dal tatto. La semplice » circostanza, che gli oggetti son veduti co-

» me essendo fuori gli uni degli altri basta
» per provare, che la percezione visuale ci
» conduce sola all' idea della distanza di due
» oggetti, quando se ne trovano molti fra di
» essi. Allora che io guardo il cielo stellato
» durante una bella serata, la vista sola, sen-
» za l' assistenza del tatto, mi fa certamente
» percepire differenti punti dell' orizzonte, per
» conseguenza delle distanze, e l' idea della
» distanza diviene ancora più chiara per me,
» se a caso io veda ciò che si chiamà una
» stella che cade. La figura, ed il moto sono
» ancora percettibili dall' occhio solo, ciò che
» *Berkeley* negava, e dovea effettivamente
» negare: poichè egli non ammetteva punto
» la visibilità della distanza. Le parti di un
» paese si distinguono ancora coll' ajuto de'
» colori, e delle gradazioni di luce, e di
» ombre, di modo che la veduta basta già,
» per procurarci le idee di certi contorni e
» di certe figure, nello stesso modo che la
» percezione del cambiamento de' colori con-
» duce necessariamente all' idea del moto.
» Niuno dubita, che il tatto non procuri una
» chiarezza ed una precisione infinitamente più
» grandi a queste idee, non si tratta di que-
» sto; è solamente questione di decidere se l'
» occhio solo possa percepire delle figure e
» de' moti, ciò che la ragione allegata più
» alto dimostra, che non si saprebbe contra-
» stare.

» Egli aveva ragione dicendo, che esiste
» una differenza essenziale fra le idee visuali
» e quelle del tatto, e che un cieco di na-
» scita, il quale ricupererebbe in un' istante
» la vista, non crederebbe all' identità delle
» une, e delle altre, o non le disegnerebbe
» cogli stessi nomi, se non quando l' espe-
» rienza gliene avesse insegnato la connessione.
» Reca sorpresa, che per istabilire questa dif-
» ferenza, egli non abbia allegato l' esempio
» degli animali, che sovvente non associano
» punto le idee della vista e del tatto, e che non
» lo fanno frequentemente, che dopo una
» molto lunga esperienza. Gli uccelli, le mo-
» sche, le farfalle continuano a precipitarsi
» su i vetri di una finestra, per riprendere
» la loro libertà, sebbene il tatto abbia loro
» annunziato, che un corpo solido si oppone
» al loro volo, nel mentre che la veduta fa
» loro percepire uno spazio vuoto invece di
» un corpo solido; ora essi non pervengono
» a combinare insieme queste percezioni diffe-
» renti, se non che dopo un tempo considerabi-
» le. Simili esempii avrebbero appoggiato la teo-
» rica di Berkeley, meglio di quello del cieco
» nato, che in un subito acquista la visione.

» Intanto è falso, che niuna idea appar-
» tenga in comune a' sensi della vista e del
» tatto, proposizione che deriva necessaria-
» mente dalla precedente. Berkeley si fondava,
» fra le altre cose, su di ciò, che non può esservi

» alcun' idéa astratta dell' estensione o di una
» figura geometrica. In ciò egli aveva ragione,
» ma quello che egli ne concludeva, non ne
» deriva realmente. Come idea astratta l' e-
» stensione non può, in verità appartener
» punto in comune a' sensi della vista e del
» tatto; perchè niun' idea astratta dell' esten-
» sione non è possibile nel senso propriamente
» detto del vocabolo astratto, come lo prova
» la definizione del triangolo in *abstracto* dato
» da Locke e citata da Berkeley. Ma l' estensio-
» ne è una pura intuizione *a priori*, e le pu-
» re figure geometriche non sono che costru-
» zioni dell' intuizione *a priori*. Or come
» pura intuizione, l' estensione è comune alla
» veduta, ed al tatto; per conseguenza ancora
» tutta la serie delle idee, che nascono im-
» mediatamente, e che dipendono dall' esten-
» sione appartiene in comune a questi due
» sensi. (a)

Le rapportate osservazioni di *Buhle*, su la dottrina di *Berkeley*, non mi sembrano esatte: egli confonde ugualmente che *Berkeley* l' esistenza del fenomeno della distanza visibile, e della figura visibile, coll' origine di esso: i suoi argomenti provanò bene l' esistenza del fenomeno, ma non provano niente affatto, che l' occhio percepisce immediatamente la di-

(*a*) *Buhle histoire de la philosophie moderne t.* 5. *c.* x.

stanza, e la figura. Io sono risalito, nel capitolo V. del secondo volume, all'origine del fenomeno: ho provato, che la distanza può essere percepita immediatamente dall' occhio: ho fatto vedere, che la parità del bastone e della mano, col raggio luminoso e coll'occhio, ci autorizza ad ammettere, che siccome la mano, ricevendo successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone, ne percepisce la lunghezza, così l' occhio ricevendo successivamente le impressioni delle diverse parti del raggio di luce, ne percepisce la lunghezza; e per rendere la parità perfetta basta supporre, che la mano sia immobile nell'atto che il bastone scorra lungo la palma di essa. Ho stabilito ancora, che la legge di riferire il punto visibile all' estremità della linea che giace in dirittura colla retta tirata dal punto della retina colpito al centro dell' occhio, è una legge primitiva. Così ho distrutto nel fondamento la teorica di *Berkeley* su la visione, adottata ancora da *Condillac* nel trattato delle sensazioni. Avendo esaminato di nuovo la mia dottrina, io l' ho trovata ancor soddisfacente.

L'argomento degli animali addotto da *Buhle* invece di giovare alla dottrina di *Berkeley*, mi sembra, che le sia contrario. Per qual ragione i volatili, di cui è parola, corrono verso le vetrate delle finestre, non ostante di averne sperimentato la solidità, se non perchè la di-

stanza si percepisce dall' occhio? I suddetti animali percepiscono coll' occhio uno spazio luminoso diafano, il quale non mostra alcun ostacolo che intercetta i raggi della luce, perciò non hanno alcun motivo di supporre un corpo che si opponga al loro volo. Ora secondo la dottrina di *Berkeley*, l' occhio non percepisce questo spazio luminoso, poichè non percepisce la distanza.

Non so poi comprendere come la definizione di *Locke* provi l' impossibilità dell' idea astratta del triangolo. L' idea generica del triangolo si ammette nello spirito, tanto da *Locke*, che da' difensori del criticismo: disputano però le due scuole sull' origine dell' idea dello spazio; ma tutte e due convengono, che ammessa l' idea dello spazio, lo spirito può formarsi le idee generali delle figure geometriche: ora l' esistenza di queste idee generali è combattuta appunto da *Berkeley*.

Da tutto ciò, che ho detto, su l' origine dell' idea dello spazio, fa d' uopo concludere 1. che noi abbiamo l' idea di uno spazio puro o vuoto, e che quest' idea è un' idea essenziale allo spirito umano; 2. che quest' idea fa parte dell' idea dell' estensione corporea, la quale ha origine dalle sensazioni; 3. che l' idea di un' estensione illimitata, o per dir meglio indefinita, è necessariamente associata al sentimento necessario, ed indelebile del me; 4. che i fatti giornalieri ci obbligano a sepa-

rare dall' estensione che ci circonda la solidità, ed il colore, ed a riguardare perciò come accidentali all' estensione queste due qualità. 5. Che da tutto ciò ha origine la distinzione delle due estensioni una penetrabile, impenetrabile l' altra, distinzione, che fa parte delle nostre conoscenze de' fenomeni, poichè da noi si riguarda il moto come l' applicazione successiva del mobile alle differenti parti dello spazio.

CAP. III.

DELL' ORIGINE DELL' IDEA DI SOSTANZA, E DI ACCIDENTE, DI CAUSA, E DI EFFETTO, E DEL TEMPO.

§. 19. Ho provato nel primo Capitolo del primo volume, che il sentimento del *me* è il sentimento di un soggetto modificato; che il sentimento di questo soggetto è inseparabile da quello di ciascuna modificazione, e che noi l' abbiamo insieme con quello della primitiva sensazione. Ho provato ancora nel primo capitolo del secondo volume, che il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di qualche cosa di un soggetto che ci modifica, e ci desta alcune date sensazioni, e che il sentimento di questo soggetto esterno è inseparabile da ciascuna sensazione.

Meditando sù di noi stessi, distinguendo il me dalle modificazioni, di cui è affetto, l' analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto-Io* meditando sul sentimento di un fuor di me, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, che sono i nostri modi di vedere il moltiplice esterno, l' analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto-esterno*. Paragonando queste due no-

zioni di *soggetto-Io*, e di *soggetto-esterno*, noi scovriamo con un nuovo atto di analisi in ambedue una nozione identica, cioè quella del *soggetto*, e quest' ultimo risultamento dell' analisi è la nozione di *sostanza*.

Se i filosofi avessero pazientemente risalito all' origine di questa nozione, non sarebbero nati tanti errori, i quali han desolato, e continuano a desolare l' impero della filosofia. Alcuni con *Locke*, e *Condillac* hanno insegnato, che noi non abbiamo alcuna nozione della sostanza. Ma se non abbiamo siffatta nozione, perchè questi filosofi insegnano, che noi immaginiamo un sostegno alle qualità? Come siamo indotti a supporre un tal sostegno? I filosofi di cui parliamo sono nell' impossibilità di spiegarci l' origine di questa supposizione, che in tutti gli uomini si trova incessantemente. Se non abbiamo una nozione della sostanza, come si sarebbero inventati, in tutte le lingue, i nomi sostantivi, ed aggettivi, che la suppongono? Se non abbiamo una nozione della sostanza, come possiamo aver quella della qualità, che è la sua correlativa? La riunione di molte qualità non forma una sostanza. Le qualità non si possono affermare l' una dell' altra, e perciò non possono unirsi se non nella sostanza. Non si può dire: la freddezza è il peso, la freddezza è la bianchezza; ma si dice: ciò ch' è bianco è pesante, ed è freddo. Se non aves-

simo una nozione della sostanza come riuniremmo le qualità?

La scuola di *Cartesio* ammette la nozione di sostanza; ma non avendone trovato l'origine ne' sentimenti, ha amato di crederla innata.

I filosofi hanno cercato di definir la sostanza, e senza badare, che questa nozione, essendo semplice, non può definirsi, ne hanno prodotto delle definizioni false, da cui son nati molti errori, fra i quali il panteismo di *Spinoza*.

La scuola di *Kant* ha riguardato la sostanza come una categoria, o nozione soggettiva, a cui non corrisponde alcuna realità.

L'analisi che io ne ho fatta dee preservarci da simili errori. Essa fa conoscere 1. che noi abbiamo una nozione della sostanza, 2. che essa deriva da' sentimenti, 3. che è una nozione semplice, e perciò indefinibile.

Gli atti della meditazione, i quali ci danno in risultamento la nozione astratta di sostanza, ci danno ancora quella di *modificazione*, a cui si dà pure il nome di *qualità*, di *accidente*, e di *modo*. Questa nozione è semplice come quella di sostanza, e deriva ancora come quella da' sentimenti.

Il Sig. *Degerando* ha ammesso la stessa origine della nozione di sostanza; ma io son rimasto sorpreso di leggere nello stesso luogo una dottrina contraria. » Riflettendo su di

» noi stessi , distinguendo le diverse modifi-
» cazioni , da cui insieme siamo affetti , ri-
» troviamo in ciascuna di queste riflessioni il
» sentimento di uno stesso me , che si trova
» modificato diversamente da esse , e che ri-
» conosce se stesso in ciascuno stato , ed in
» ciascun istante : questo sentimento si uni-
» sce , si confonde con quello della nostra
» esistenza , esso costituisce la nostra indivi-
» dualità , esso presenta la prima occasione
» alla nozione della sostanza .

» Allora che siam avvertiti dal contatto
» degli oggetti esterni , che esiste qualche
» cosa fuor di noi , non ritroviamo più in
» questi esseri materiali, che ci sono contigui,
» il sentimento della personalità; ma nello stesso
» modo che sentiamo, che essi esistono, sentiamo
» ancora , che questa esistenza si applica *a*
» *qualche cosa* , *che non è noi* , *sentiamo*
» *qualche cosa esistente*. Su questa qualche co-
» sa noi aggiungiamo in seguito , e le re-
» lazioni di spazio , e di tempo , e le po-
» tenze le quali corrispondono agli effetti che
» proviamo . Ora ciò che vi è di comune
» nell' ordine delle nostre percezioni fra que-
» sta qualche cosa , ed il nostro *me*, e tutti
» i *me* stranieri , che immaginiamo a ras-
» somiglianza del nostro , ciò che vi è di
» comune fra di essi , questa esistenza così ef-
» fettivata , particolarizzata , e sentita questa
» ultima percezione che dimora nell' analisi

» di tutte le qualità, ecco ciò che noi appelliamo la *sostanza*. (*a*)

Fin qui l' autore citato sembra d' aver fatto della nozione di sostanza la stessa analisi, che io ne ho fatto di sopra. Ma egli aveva immediatamente prima scritto quanto siegue: » Si suppone che la sostanza sia ciò, » che serve d' appoggio alle qualità negli og» getti stessi, intanto che essa è solamente la » nozione che serve nel nostro spirito di per» no al fascetto di queste qualità, e ci ajuta » così a concepirle com' esistenti.

Il Lettore attento è certamente sorpreso di questa contraddizione. Domando al Sign. *Degerando*: la sostanza è essa una cosa reale in se, o pure una semplice nozione del nostro spirito, a cui non corrisponde alcuna realità? nell' ultimo passo rapportato egli la riguarda come una semplice nozione dello spirito; ma se la cosa è così, essa è dunque una categoria, come la scuola di *Kant* insegna; in tal caso l' Autore si contradice, deducendo l' origine di questa nozione dall' analisi de' sentimenti. Ma vi è dippiù, *questa qualche cosa che noi sentiamo*, ed a cui applichiamo le qualità, è una realità positiva secondo lo stesso *Degerando*, poichè egli scrive nella nota dello stesso luogo: » Questo » vocabolo *qualche cosa* non esprime come

(a) *Histoire comparèe etc.* t. 3. *c. VIII.*

» alcuni sembrano crederlo, un' ignoranza
» assoluta, *ma una realità positiva*, il cui
» valore espresso resta indeterminato. Così
» il segno + in Algebra può designare una
» quantità positva, sebbene incognita rela-
» tivamente alla sua estensione.

L' autore insegna la stessa dottrina della realità positiva del *me* come sostanza, e di quella della sostanza esterna, in tanti luoghi delle sue opere, come può vedersi ne' passi, che io ho rapportato nel capitolo primo del primo volume, e nel primo del secondo. Se dunque la sostanza è una realità, essa non è una semplice nozione dello spirito, ed il Sig. *Degerando* si contradice visibilmente. La riunione delle qualità non può farsi se non che nella sostanza. Se la nozione della sostanza è soggettiva, ed il modo, con cui lo spirito esegue la sintesi delle qualità; questa riunione non è un dato dell' esperienza, ma un prodotto dell' attività intellettuale, come pretende il criticismo. Ma se questa sintesi è soggettiva, essa dovrebbe essere necessaria, il che ripugna al fatto: noi non vediamo alcuna necessaria connessione fra la bianchezza della neve, per cagion d' esempio, e la sua freddezza; nè si dica, che la connessione necessaria esiste fra la bianchezza, ed il soggetto di essa, poichè questa risposta non toglie la difficoltà: resta da spiegare, perchè lo spirito unisce una da-

ta bianchezza ad una data freddezza, ad un dato peso ec.? Vale a dire, perchè unisce queste qualità ad uno stesso soggetto: è questo il nodo da sciogliersi. Questa non è mica una sintesi di connessione, ma di composizione, e la sintesi di composizione non è necessaria. Questa riunione di qualità ha dunque un fondamento oggettivo, e la nozione di sostanza è oggettiva, e deriva da' sentimenti.

§. 20. Le sostanze, e le modificazioni che sentiamo, convengono in ciò che sono l' oggetto de' sentimenti, son cose sentite. Io sento il *me*, e sento ugualmente l' atto, con cui egli giudica, ragiona, e vuole: io sento il soggetto incognito della penna, con cui scrivo, e sento ancora la sua solidità. Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze, e le modificazioni, io le chiamo *esistenze*, o *realità*. Gli oggetti del sentimento son dati allo spirito: egli non gli produce, ma li vede; l' esistenze sono dunque un dato dell' esperienza. Quando lo spirito scovre una connessione fra gli oggetti del sentimento, ed altre cose, che non sono sentite, egli riguarda queste cose anche come esistenze, come realità.

Io ho parlato a lungo nel Capitolo IV. del primo volume delle verità dedotte di esistenze: ivi, e nel terzo volume ancora ho esposto i pensamenti di *Locke*, di *Hume*, di

Reid, e di *Kant* su la causalità. Ho ancora mostrato, che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; che questa può essere derivata dal sentimento, e che abbiamo una certezza apodittica, che non vi è effetto senza una causa. Per non interrompere il filo de' miei pensieri, io debbo qui parlare di nuovo delle stesse materie: io procurerò, che questa ripetizione non riesca inutile.

Si domanda 1. Abbiamo noi una nozione della causa efficiente? 2. Questa nozione può esser derivata da' sentimenti? 3. Vi sono dei fatti nella natura, i quali si mostrano a noi in connessione, non già solamente in congiunzione?

Io ho la coscienza di aver composta quest' opera: essa riguardata come un insieme di conoscenze, è una cosa, che non esisteva nel mio spirito, prima che io l' avessi composta; essa è dunque un effetto. Io l' ho composta coll' esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l' agente che l' ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui quest' opera è composta sono in connessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono, e da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano, finchè giungiamo alle prime illazioni, che derivano da alcune premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un

trattato scientifico, di un discorso, è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, e dell' effetto, ed a presentarci dei fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in lui una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l' illazione, e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente, che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito, meditando su l' idea del circolo, vede immediatamente l' uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del me, che agisce nel giudizio, decomponendo, e ricomponendo, e che percepisce la connessione fra il predicato, ed il soggetto.

Hume ammette, che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche che consistono nella relazione delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito dei fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito, il quale paragona le sue idee.

Ma non abbiamo noi bisogno di al-

lontanarci dai primi istanti della nostra esistenza intellettuale, per ritrovare i dati necessarj per la nozione della causalità. Il sentimento de' primi atti dell' attività intellettuale è a ciò sufficiente. Lo spirito affetto da una moltitudine di sentimenti, incomincia subito dal decomporre questo fascetto d' impressioni, ed il primo effetto di quest' azione sono alcune idee sensibili. Ora vi è una connessione necessaria fra l' azione dell' analisi, e l' esistenza di una certa porzione di sentimenti, distinta e separata dall' insieme, che in noi si trova; quella coscienza più viva di alcuni oggetti è un prodotto necessario dell' azione dell' analisi, che concentra su di essi lo sguardo dello spirito. La divisione, o un pensiere diviso dagli altri, è un effetto necessario dell' atto intellettuale che divide. Similmente la formazione di un' idea complessa, quale che siasi è un effetto necessario dell' azione combinata dell' analisi, e della sintesi. Lo spirito ritrova dunque la nozione della causa efficiente, e della connessione necessaria nel sentimento della propria attività intellettuale, e tutta l' armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta.

§. 21. L' Illustre *Laroumiguiere* ha presentato su l' idea di causalità una luminosa osservazione, che io qui trascrivo: » Allora » che l' anima agisce su i suoi sentimenti, e » su le sue idee, non possiamo mica dubitare,

» che sovente essa non cambii la sua maniera di essere attuale. I sentimenti divergono idee; le idee semplici si riuniscono per formare idee composte; le idee composte si distribuiscono in idee semplici. Alcune volte le affezioni s' indeboliscono; altre volte, al contrario, acquistano un' energia, che non avevano. L' anima non agisce senza motivo; essa agisce per darsi una conoscenza, o per rettificare un errore; per procurarsi un bene, o per liberarsi di un male. Or l' Anima non può agire, ed in conseguenza provare un cambiamento, senza che abbia il sentimento della sua azione, e quello del cambiamento operato da quest' azione. Questi due sentimenti meneranno subito a due idee, di cui l' una sarà quella di *causa*, e l' altra quella di *effetto*. Perchè un cambiamento, considerato nel suo rapporto all' azione, in virtù della quale esso è prodotto, riceve il nome di *effetto*, come l' azione stessa prende il nome di *causa*. Ridiciamo la stessa cosa. I due sentimenti dell' azione dell' anima, e del cambiamento, che ne è la seguela, danno luogo a due idee. La presenza simultanea di queste due idee dà luogo da principio al semplice sentimento del rapporto che si trova fra l' azione, ed il cambiamento, e tosto all' idea di questo stesso rapporto. Questo rapporto è quello della

» causa all' effetto, se andate dall' azione al » cambiamento; dall' effetto alla causa, se » andate dal cambiamento all' azione. In noi » stessi dunque troviamo l' idea di causa. » Essa deriva dal sentimento del rapporto fra un' azione dell' anima, ed un cambiamento dell' anima. L' idea di causa » ci viene dunque primieramente dal sentimento della nostra propria forza, unito al » sentimento delle modificazioni, che sono » prodotte da questa forza. Essa ci viene dal » sentimento di un rapporto fra cose che sono in noi. (*a*)

Io ho osservato più volte, che i rapporti sono vedute dello spirito, ma che non son tali quello fra la modificazione, ed il soggetto, fra l' esterno, e la causa.

La sensazione si mostra alla coscienza, come distinta dall' essere che sente, e dall' oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell' essere sensitivo; essa racchiude nella sua nozione una connessione coll' essere; se essa è un sentire, è legata coll' oggetto sentito. Nel sentimento del *me* il quale sente un *fuor di me*, si trova dunque l' idea di una connessione fra due esistenze, cioè fra il soggetto, e la modificazione, fra la sensazione, e l' oggetto sentito. Il sentimento di *un fuor di me* è il sentimento di

(a) *Leçons de phil. t. 2. Leçon. 12.*

un soggetto incognito, che mi modifica, cioè che fa esistere in me una modificazione. Nel sentimento di *un fuor di me*, io trovo dunque la nozione di un agente, che fa esistere in me qualche cosa, cioè trovo la nozione della causa efficiente. Questa nozione si trova dunque tanto nel sentimento della propria attività, che in quello della propria *passibilità*.

Ma siccome nell' ordine cronologico il sentimento della possibilità precede quello dell' attività, e lo spirito ne' primi istanti della sua vita intellettuale, è spinto da' suoi bisogni a dirigere la sua attività al di fuori; così io credo, che la prima occasione per la nozione della causalità ci venga somministrata dal di fuori. Il filosofo, che ho in ultimo luogo citato, pensa alquanto diversamente, ed io continuo a trascrivere la sua opinione. » Il pensiere è la forza dell' anima. Il sentimento » non è mica la forza dell' anima; esso non » prova la forza dell' anima. Al contrario esso prova, che la forza è fuor dell' anima. » Senza dubbio la potenza di agire, e la capacità di sentire, sono egualmente essenziali all' anima; ma il passaggio dalla sensibilità al sentimento attuale richiede l' azione di una forza straniera all' anima; laddove il passaggio dall' attività all' azione, sebbene necessitato dal sentimento, si fa per » l' energia stessa dell' anima.

» L' azione è più l' anima ella stessa, che
» non lo è il sentimento . L' idea di *causa*
» ci viene dunque in primo luogo dal senti-
» mento della nostra propria forza , unito al
» sentimento delle modificazioni , che sono
» prodotte da questa forza . Ma tosto noi ve-
» diamo delle forze , e delle cause fuori di
» noi , ed in tutta la natura . Un corpo ha
» la forza di muovere un altro corpo ; esso è
» la *causa* del moto . La Luna ha la forza
» di sollevare le acque del mare ; essa è la
» *causa* del flusso , e del riflusso . I venti
» hanno la forza di sradicar le foreste , di ro-
» vesciare gli edificii ec.

» E queste cause , che sono dappertutto,
» non agiscono mica separatamente , ed isola-
» te le une dalle altre : esse son legate , al
» contrario , di tal maniera , che formano co-
» me una catena immensa , di cui ciascun
» anello è insieme causa ed effetto .

» Ora una serie di cause , e di effetti ,
» nella quale ciascuna causa è nel medesimo
» tempo effetto , e ciascun effetto nel mede-
» simo tempo causa , rimonta necessariamen-
» te ad una causa che non è mica effetto ,
» cioè ad una causa prima .

» *Così dall' idea di causa , che ha la*
» *sua origine immediata in un sentimento*
» *di rapporto , il raziocinio ci innalza all'*
» *idea di una causa prima .*

Arrestiamoci un momento alla conclusio-

ne enunciata del Sig. *Laroumiguiere*. Se l' idea di *causa prima* è un prodotto del raziocinio, quest' idea non è dunque un sentimento distinto, e sviluppato dagli altri sentimenti, e la definizione dell' idea del filosofo citato è falsa. L' idea di causa ha la sua origine immediata in un sentimento, ma l' idea di *prima*, o per parlare con altro linguaggio, l' idea dell' *assoluto*, unita a quella di causa, non ha la sua origine nel sentimento; essa è un prodotto semplice del raziocinio, è un prodotto semplice dell' attività sintetica dell' intelligenza. Ciò che l' autore stesso soggiunge maggiormente lo conferma: *il raziocinio* fa» rà di più nell' idea di causa prima, esso ci » mostrerà l' idea di un essere infinitamente » perfetto, l' idea stessa di Dio.

Iddio è dunque mostrato all' uomo dalla ragione, non già dal sentimento; egli non è dunque un oggetto sentito, ma pensato.

§. 22. Allora che lo spirito suppone una connessione fra due cose A e B, per esempio, di modo che B esiste perchè A esiste, o pure l' esistenza di B suppone come condizione l' esistenza di A, egli riguarderà A come *primo*, e B come *secondo*. Se poi l' esistenza di C è ancora subordinata all' esistenza di B, e quella di C a quella di D, riguarderà C come *terzo*, e D come *quarto*, e così di seguito, ed in tal modo acquisterà l' idea della *successione*, o del *tempo*, Il

tempo è dunque una serie di esistenze, che son legate fra di esse. Così l'esistenza delle premesse nello spirito è *prima* dell'esistenza dell'illazione: l'esistenza dell'impressione esterna nel nostro corpo è prima dell'esistenza della sensazione nello spirito. Questa *priorità* dell'una rispetto all'altra costituisce il *tempo*.

Se riflettiamo su la serie de' fantasmi, che suole passare nel nostro spirito, e richiamiamo alla memoria la legge dell'associazione delle idee, di cui ho parlato nel libro antecedente, riconosceremo in noi una serie di modificazioni, in cui l'una è perchè l'altra è, o che son legate l'un'all'altra, e questa serie ci darà l'idea della *successione*, o della *durata*, o del tempo, vocaboli che prendo in uno stesso significato.

Sembra alcune volte, che non si trovi alcun legame fra le cose, che vediamo succedersi: un corpo si muove, incontra un altro in riposo, e lo muove insieme con esso: la sua velocità dopo l'urto è minore di quella, che aveva prima, qual connessione può mai trovarsi fra questi due stati del corpo? Qual connessione fra una velocità maggiore, ed una minore? Come dunque può dirsi: questo corpo si muove con sei gradi di velocità, perchè si muoveva con dodici? Similmente il nostro spirito passa dal piacere al dolore, dall'allegrezza alla mestizia; ora qual connessione può

mai concepirsi fra questi due stati? Come potrà dirsi: voi siete mesto, perchè eravate allegro? Sembra dunque, che il tempo non possa farsi consistere in una serie di esistenze fra di esse legate, colla relazione di causalità.

Se il corpo, che prima dell' urto si muoveva con dodici gradi di velocità, si muove dopo l' urto con sei, si sarebbe mosso con quattro, se prima dell' urto ne avesse avuto otto invece di dodici. Il muoversi con sei nasce dalla reazione del corpo urtato sul mobile dotato di dodici gradi di velocità. I dodici gradi sono una condizione, affinchè il corpo urtante si muova con sei gradi dopo dell' urto. Il moto dopo l' urto nel corpo urtante dipende dunque dallo stato antecedente di esso, e dalla reazione dell' urtato. Le condizioni tanto nello stato dell' agente, che del paziente, sono elementi necessarii per la determinazione della causa. Se lo spirito è nell' allegrezza per lo possesso di un bene, il dispiacere, che prova per la perdita di questo, è legato, come a condizione, al piacere che prova possedendolo.

Concludiamo, che nella successione delle cose, lo spirito può sempre trovare un legame fra i successivi; e che questo legame è il fondamento reale delle denominazioni di *primo*, *secondo*, *terzo*, che a' successivi si danno; o per dirlo altrimenti, che in questo legame consiste la successione, e che senza di esso la successione non sarebbe possibile.

§. 23. Io so bene, che alcuni filosofi, fra i quali *Locke*, hanno supposto una durata, la quale scorre uniformemente, composta d' istanti che si succedono, e distinta dalle cose che esistono: essi ragionano della durata in conformità di questa supposizione. Così supponendo una durata composta degl' istanti A, B, C, che si succedono in modo, che l' istante A sia prima di B, e questo prima di C; supponendo annientate tutte le cose, questa durata resterebbe. Abbiamo dunque una durata composta d' istanti, e distinta dalle cose che durano, e si succedono. Conformemente a questa supposizione noi diciamo, che un essere il quale esiste nell' istante A, esiste prima di quello che esiste nell' istante B, e questa priorità si chiama da questi filosofi *priorità di tempo*, la quale si distingue dalla *priorità di natura*, che si fa consistere nella causalità, in forza di cui si concepisce la causa prima dell' effetto. Così sebbene i due esseri, i quali esistono uno nell' istante A, e l' altro nell' istante B, non fossero fra di loro nella relazione di causa e di effetto, non lascerebbe, secondo quest' opinione, quello che esiste nell' istante A di essere il primo di quello che esiste nell' istante B, per una *priorità di tempo*, non già per una *priorità di natura*. Conformemente a questa supposizione ancora, i filosofi de' quali parliamo, spiegano l' idea di successione, e di *simultaneità*. Essi

chiamano *successivi* quelli esseri, o quelli modi di essere, che esistono in due istanti consecutivi di tempo, e *simultanei* quelli che esistono nello stesso istante. Son perciò obbligati a supporre, che tutte le cose partecipano di una stessa durata, e che una moltitudine di cose esiste nello stesso istante.

La sana filosofia non può ammettere una durata distinta dalle cose che esistono. Che cosa è essa mai siffatta durata? É un essere, o un modo di essere? Se è un essere, sarà dunque distinto dagli altri esseri; se è un modo di essere appartiene particolarmente all' essere di cui è modo, e così una durata comune a tutte le cose che esistono, e da esse distinta è un' assurdità.

» Quando Locke (così Condillac) dice » *che la durata è una comune misura di* » *tutto ciò che esiste*, *di qualunque natura* » *esso sia*; *una misura alla quale tutte le* » *cose partecipano ugualmente*, *durante la* » *loro esistenza*, *come se tutte le cose non* « *fossero*, *che un solo essere*, su di che » fonda egli quest' asserzione? Voi non cono» scete, direi io, la durata, se non che per » la successione de' vostri pensieri. Voi non » percepite dunque immediatamente la durata » delle cose, e non ne giudicate, se non che » per la durata stessa del vostro essere pen» sante. Voi applicate la vostra propria durata » a tutto ciò ch' è fuor di voi, e v' inmagi-

» nate per questo mezzo una misura comune,
» e commensurabile istante, per istante, alla
» durata di tutto ciò che esiste. Non è forse
» ciò un' astrazione che voi effettivate ? Ma
» Locke obblia alcune volte i suoi principii.
» Sia un corpo mosso in un circolo, con una
» velocità, che sorpassi l' attività de' nostri
» sensi; noi non vedremo se non che un cir-
» colo perfetto ed intiero. Ma diamo altri
» occhi ad altre intelligenze, elleno vedranno
» questo corpo passare successivamente da un
» punto dello spazio all' altro. Elleno distin-
» gueranno dunque molti istanti, ove noi non
» ne possiamo notare che un solo. Per con-
» seguenza la presenza di una sola idea al
» nostro spirito, o un solo istante della no-
» stra durata coesisterà a molte idee, che si
» succedono in queste intelligenze, a molti
» istanti della loro durata. Ma questo corpo
» potrebbe esser mosso sì rapidamente, che
» esso non offrirebbe altro se non che un
» circolo agli occhi di queste intelligenze,
» nel mentre che ad altri occhi sembrerebbe
» passare successivamente da un punto della
» circonferenza all' altro. Noi possiamo conti-
» nuare ancora queste supposizioni, e non
» sapremmo ove fermarci. Non arriveremo
» dunque giammai a questa misura comune
» di durata, di cui Locke crede farsi un' i-
» dea. (a)

(a) *Art de penser c. XI.*

Ma *Condillac*, il quale ha ben veduto, che non può esservi una durata distinta dalle cose che esistono non è risalito al vero fondamento della durata. Egli fa consistere la durata nella successione delle modificazioni; ma che cosa è mai questa successione? La modificazione B si dice succedere alla modificazione A, perchè questa si riguarda come esistente prima di quella; ma che cosa è mai, si potrebbe domandare a *Condillac*, esistere prima di un'altra cosa? È forse esistere in un istante antecedente a quello in cui questa cosa esiste? Ma non è ciò un ricadere nella durata distinta dalle cose che esistono? Inoltre, che cosa è mai quella coesistenza di una modificazione di una cosa con molte modificazioni di un'altra, se non è l'esistenza in un'istesso istante di tempo?

Finalmente *Condillac* mi reca una gran sorpresa, scrivendo nel capitolo I. del libro II. dell' arte di ragionare le seguenti parole: » Le parti di questa durata non sono altro » forse che istanti indivisibili? Come dunque » formano una durata? E se durano, come » durano? Tutto ciò è incomprensibile. Non » sappiam fare una durata ed un' estensione » se non con la durata, e con l'estensione, » vale a dire, non sappiam farne.

Questa difficoltà non ha luogo supponendo; che non esiste una durata distinta dalle cose esistenti.

§. 24 Allora che esaminai attentamente le diverse opinioni de' filosofi sul tempo, non ne trovai alcuna che mi avesse sembrata conforme al vero, o almeno completa. Mi trovai gettato in un abisso, allora che poi diressi la meditazione su la dottrina di *Kant*. Il tempo, così: io interrogai me stesso, è esso soggettivo, o pure oggettivo? Se il tempo, io diceva, è soggettivo, allora non si può ammettere alcuna successione, non solamente nelle cose al di fuori di noi, ma ancora in noi stessi; allora la successione delle mie maniere di essere non è che apparente, l' *Io* stesso è un fenomeno, un' apparenza, ed un' ignoranza assoluta è la destinazione dell' uomo su questa terra. Se il tempo è oggettivo, in che consiste la sua *oggettività*? Il tempo è esso una cosa reale, o pure un rapporto fra le cose? Si conviene, che non è una cosa reale: esso è dunque un rapporto. Ora i rapporti sono soggettivi; il tempo è dunque soggettivo, ed eccomi ricaduto nell' abbisso, che mi faceva spavento. Si dice: A è stato prima di B; B prima di C: io riguardo B nell' esistenza come secondo in rapporto ad A; come primo in rapporto a C. Ma questo rapporto non aggiunge cosa alcuna alla realità di A, nè a quella di B, nè a quella di C: esso non è che una veduta dello spirito. Togliete queste denominazioni *primo*, *secondo*, *terzo* ec. che da noi si attribuiscono alle cose, voi non po-

trete concepire più il tempo. Ma queste denominazioni sono aggettivi metafisici, i quali non denotano altra cosa, se non che de' rapporti: il tempo non è dunque nulla di reale; esso è un nostro modo di veder le cose, ma non può attribuirsi alle cose in se stesse considerate. Ora se il tempo è soggettivo, la successione delle mie modificazioni è solamente apparente, e l' *Io* è un fenomeno: allora mi spariscono qual ombra tutte le verità primitive dell' esser mio, e la coscienza non è che un testimone mendace, a cui io non posso prestar fede. Tale era l' incertezza de' miei pensamenti, allora che, dopo la conoscenza del criticismo, io meditava sul tempo.

Io non poteva riguardare il tempo come soggettivo, senza distruggere l' esistenza della conoscenza reale, e dovendolo riguardare come oggettivo, non trovava il fondamento di quest' *oggettività*.

Ma io rimontai più alto nell' esame dell' importante problema. Le esistenze, io dissi, debbono essere per me un dato dell' esperienza: ma se esse sono un dato, la loro connessione è ella oggettiva, o soggettiva? Se non vi è una connessione oggettiva, non possono esservi verità primitive di esistenza, le quali mi rivelino l' esistenza di un qualche essere, e la testimonianza della coscienza cessa di essere un motivo legittimo di conoscenze reali. Vi è dunque una connessione reale fra

l' esistenze, e questa connessione è per me un dato dell' esperienza, e mi somministra il fondamento della sintesi reale, di cui nel libro antecedente ho parlato. Queste connessioni oggettive sono quelle della modificazione col soggetto, e dell' effetto colla causa, tutte le altre connessioni sono posteriori a queste, e le suppongono, esse sono i rapporti, che noi concepiamo; esse sono dunque soggettive.

Il tempo è certamente uno dei modi, con cui leghiamo gli oggetti, che a noi si manifestano. Toglietе il tempo, non possiamo più ordinare i fatti che percepiamo. Se il tempo è oggettivo, fa d' uopo, che esso consista in una delle due connessioni oggettive di cui ho parlato; ed allora la causalità si presenta al mio pensiere come il fondamento oggettivo del tempo: allora non bisogna più ammettere due *priorità*, una di tempo, ed un' altra di natura: non vi è che quest' ultima, e la prima non è distinta dalla seconda; ma identica con essa. Tale è stata la serie de' pensamenti, che mi ha condotto a stabilire la mia dottrina sul tempo. Procuriamo di svilupparla ordinatamente.

§. 25 Il tempo è oggettivo, o soggettivo? Ecco la prima questione, che dobbiamo esaminare. L' estetica trascendentale parte da questo principio: noi abbiamo una rappresentazione del tempo; e questa rappresentazione è necessaria. Ora io domando al filosofo di

Koenisberg, su qual motivo appoggia questa proposizione fondamentale della sua estetica? Egli è obbligato o di porla gratuitamente, o di ricorrere alla testimonianza della coscienza per legittimarla. In questo secondo caso dee confessare, che la testimonianza della coscienza è un motivo giusto della realità de' nostri giudizii. Or se egli è costretto di prendere i principii su i quali incomincia a costruire la sua critica, dalla coscienza di noi stessi, non cade forse in una evidente contraddizione, rigettando altri principii che la stessa coscienza ci somministra? La coscienza ci dice, che noi abbiamo la rappresentazione del tempo, e che questa rappresentazione è necessaria; e la stessa coscienza ci dice ancora, che vi è in noi una successione di modificazioni, e che proviamo de' cambiamenti. Ora rigettare la testimonianza della coscienza in un caso, ed ammetterla nell' altro, è una contraddizione. Il filosofo dee dunque ammettere come incontrastabili questi due fatti, e cercare, se è possibile, di spiegarli.

Ma replica il filosofo, che qui combatto, io non niego l' *oggettività* del tempo, dico solo, che esso è una forma del nostro senso interno, il quale acquista un valore oggettivo nell' unione colle impressioni date al senso interno medesimo, il che fa che le nostre modificazioni si mostrino alla coscienza in un ordine di successione. Ma io domando di nuo-

vo : ciò che si mostra alla coscienza è esso reale o apparente? Se dite, che è reale, bisogna ammettere la realità della successione nel me; se dite che è apparente, allora ho diritto di dire, che il principio da voi posto della necessità della rappresentazione del tempo è anche apparente, e perciò la filosofia critica manca di base.

Inoltre, dire che le nostre modificazioni si mostrano alla coscienza in un ordine di successione è lo stesso che dire, essere il senso interno affetto successivamente dalle nostre modificazioni, è lo stesso che ammettere nel senso interno la successione; ma questo senso interno non è egli nel me?

La questione su l'oggettività del tempo è antichissima, e *Bayle* ha saviamente osservato nell' articolo di *Senofane*, che essa è legata colla questione della realità della nostra conoscenza. Senofane credeva, che la ragione dimostra la immutabilità di tutto ciò che esiste, il che in sostanza, è la stessa dottrina del criticismo su la soggettività del tempo: si opponevano a *Senofane* le generazioni continue, che nella natura si osservano. Per liberarsi da questa obiezione rigettò egli la testimonianza de' sensi; disse che questi c' ingannano; che nella natura non si fanno delle generazioni, e che esse non sono se non false apparenze. Ma gli si avrà certamente fatta questa replica: le apparenze de' sensi non si mutereb-

bero, se la nostr' anima restasse sempre la medesima, e tali ancora fossero l' esterne cose. Ciò almeno, che in noi è il soggetto passivo di quelle percezioni de' sensi, che si riguardano come apparenze, dee essere mutabile. Ad una tal difficoltà, osserva saviamente *Bayle*, io non vedo, che *Senofane* abbia potuto rispondere altro che questo: la ragione egualmente che i sensi c' ingannano: tutto a lei è inconcepibile, ed incerto. » Ecco netta-
» mente i principii di Senofane, ed in tutto
» il loro legame. In primo luogo egli assicu-
» rava, che nulla si fa dal nulla, cioé, per
» togliere ogni equivoco, che una cosa la
» quale non ha sempre esistito non può giam-
» mai esistere. Egli concludeva da ciò, che
» tutto quello che è, è sempre stato; ora ciò
» che è sempre stato, aggiungeva egli, è e-
» terno: ciò che è eterno è infinito: ciò che
» è infinito è unico; perchè se contenesse
» molti esseri, l' uno terminerebbe l' altro,
» esso non sarebbe infinito. Dippiù, diceva
» egli, ciò che è unico è simile dapertutto a
» se stesso; perchè se racchiudesse qualche
» differenza, esso non sarebbe un essere, ma
» molti esseri. Finalmente quest' essere unico,
» eterno, infinito, dee essere immobile, ed
» immutabile; perchè se potesse cambiare di
» luogo, vi sarebbe qualche cosa al di là di
» se ed esso non sarebbe infinito: e se senza
» cambiar di luogo, potesse essere alterato,

» qualche cosa che non sarebbe in ogni tempo,
» comincerebbe ad esser prodotta, e qualche
» cosa che sarebbe stata in ogni tempo, ces-
» serebbe di essere. Ora ciò è impossibile;
» perchè ogni cosa, che non avendo esistito
» eternamente comincerebbe di esistere, sa-
» rebbe prodotta dal nulla; ed ogni cosa,
» che non ha avuto alcun cominciamento ha
» un' esistenza necessaria; essa non può dun-
» que giammai cessare di esistere . . . Ma
» egli si trovava molto imbarazzato quando
» gli si mostravano le generazioni continue,
» che avvengono nella natura. Esse provano,
» che l' universo non è mica un solo essere,
» e che esso contiene qualche cosa che è mu-
» tabile, poichè esso cambia attualmente. Per
» liberarsi da questa obbiezione, egli ricusò la
» testimonianza de' sensi; e disse, che questi
» c' ingannano, non esser vero, che si fanno
» delle generazioni nella natura, e che esse non
» sono, se non che false apparenze. Ma gli si
» diceva senza dubbio, le apparenze dei sensi
» non cambierebbero mica, se l' anima nostra
» restasse sempre la stessa, e se gli esseri fuor
» di noi non cambiassero affatto: bisogna dun-
» que almeno, che quello che è in noi il sog-
» getto passivo delle percezioni, che voi chiama-
» te inganni de' sensi, sia un essere mutabile ed
» alterabile: non è dunque vero, come voi
» pretendete, che non si fa alcun cambia-
» mento nell' universo. Io non vedo, che egli

» abbia potuto rispondere altra cosa, se non
» che questo: la nostra ragione egualmente
» che i nostri sensi c' ingannano, tutto è a
» lei incomprensibile. Perchè se allora czian-
» dio, che essa è appoggiata su l' evidenza,
» che è il *non plus ultra*, non prende la ve-
» rità, è un segno, che la verità è una cosa
» incomprensibile ed impenetrabile.

» Or appoggiandomi su nozioni evidenti,
» io aveva assicurato, che nulla si fa dal nul-
» la: dal che siegue necessariamente, che
» tutto ciò che esiste una volta esiste sempre,
» ciò che prova evidentemente l' immobilità,
» e l' immutabilità di tutte le cose; io aveva,
» dico, compreso ciò chiaramente; e nulladi-
» meno l' esperienza delle mie sensazioni, e
» delle mie passioni, mi convince, che io
» son mutabile; io non aveva dunque com-
» preso nulla di certo, io non ho dunque una
» facoltà proporzionata alla verità. Così si può
» supporre, che egli ragionasse, e da ciò po-
» tremmo concludere, che la setta degli aca-
» taleptici, cioè di coloro che insegnavano l'
» incomprensibilità, e quella de' pirronici *hanno*
» *avuto la loro culla nel principio dell' u-*
» *nità immutabile di tutte le cose sostenuto*
» *da Senofane.* (*a*).

La filosofia critica, ponendo la soggetti-
vità del tempo, è ancora pervenuta allo stesso

(*a*) *Bayle dict. hist. crit. art. Xenofanes.*

risultamento dell' incomprensibilità di tutte le cose : essa ci toglie tutta la realità della conoscenza, e ci lascia solamente le apparenze. Con ciò essa nasconde nel suo seno la stessa contradizione dello scetticismo: essa parte da questo principio, che noi abbiamo la visione del tempo, e che questa è necessaria: un tal principio è precario, e falso, se la testimonianza della coscienza è fallace; e se questa non è fallace, l' esistenza del cambiamento nel me è incontrastabile.

§. 26 Ma se la successione o il tempo è reale; in che cosa consiste la sua realità? Ecco la seconda questione importante, che fa d' uopo di esaminare. Supporremo noi con *Locke* una durata distinta dalle cose che esistono? Abbiamo veduto nel §. 23 l' assurdità di questa supposizione. Segue da ciò che non può esservi nelle cose una priorità di tempo distinta dalla priorità di natura. Resta dunque la priorità di natura per fondamento della successione; e perciò l' oggettività del tempo consiste nella causalità. Supponete una serie di cose A, B, C, per esempio; riguardando A come *primo*, B come *secondo*, C come *terzo*; qual'è, io vi domando, la ragione di quest' ordine che voi ponete in tali cose? Egli è necessario prendere uno di questi tre partiti, o dire che A esiste in un istante di tempo antecedente agl' istanti in cui esistono B, e C; o dire che quest' ordine è

intieramente soggettivo, e che nella realità delle cose non vi ha nè primo, nè secondo, nè terzo; o finalmente riguardare A come causa di B, B come causa di C ec. Il primo partito pone una durata distinta dalle cose, ed una tal durata è assurda, il secondo mena allo scetticismo; il terzo è dunque il solo partito ragionevole. La causalità non è mica soggettiva, poichè l'azione e la produzione son fatti incontrastabili, ed il tempo fuori della causalità non è nulla.

Il signor *Degerando*, il quale ha fatto sul criticismo delle solide osservazioni, sembra avergli conceduto la soggettività del tempo; ciò è lo stesso che accordargli il principio e niegargli la legittima illazione. Se il tempo è soggettivo l' *Io* é un fenomeno. Il filosofo citato, rilevando il secondo errore del criticismo, scrive: » è vero che nelle nozioni dello *spa-* » *zio*, del *tempo*, nelle nozioni dell' *unità*, » della *pluralità*, in tutte le categorie, in » una parola, in tutte le idee della *ragion* » *pura*, il nostro spirito ha una grandissima » parte, ch'egli vi mette molto del suo, che » queste idee non hanno punto al di fuori al- » cun *tipo*, che loro corrisponda *esattamen-* » *te*, e la ragione ne è semplice, e si è, » che tutte queste *intuizioni*, *nozioni*, *idee*, » sono *idee di relazione*, o di riflessione, » che suppongono una veduta dello spirito, » un intervento dello spirito. Ma vi ha an-

rabili l' una dall' altra, ed insieme indipendenti fra di esse, ma dipendenti da una terza cosa: Così la luce, che dal centro luminoso si sparge in uno degli estremi de' raggi uguali, è inseparabile da quella, che si sparge negli estremi degli altri raggi: questi effetti son dunque paralleli fra di essi, ed in una dipendenza comune dal centro luminoso: essi si chiamano *simultanei*.

§. 27. Gli uomini hanno misurato la durata per mezzo del moto del sole; è necessario di rimontare all' origine di questo metodo, e cercare di ridurre il linguaggio ordinario alla precisione filosofica. Lo spirito umano dee istruirsi per mezzo dell' esperienza: per fare ciò è necessario, ch' egli metta dell' ordine fra la moltitudine de' fatti, che si presentano alla sua osservazione; è necessario in conseguenza, ch' egli leghi questi fatti: ed il rapporto di causalità serve a quest' oggetto: senza di ciò la moltitudine de' fatti gli presenterebbe una confusione. Ma molti di essi si presentano allo spirito senza il legame della causalità: un uomo nasce nella China nel momento in cui io scrivo, qual legame fra la nascita di quest' uomo, e la mia azione di scrivere? Egli non può concepirsene altro se non quello della simultaneità; e qui non si vede come questa consiste nella causalità.

Il legame che dobbiamo porre fra gli avvenimenti dee esser tale, che possa essere uni-

versale per tutti gli uomini, e che tutti possono intendersi, quando dicono, che alcuni fatti son simultanei. Ora secondo abbiam detto, affinchè A e B si riguardino come simultanei, è necessario, che tutti e due sieno inseparabili da un terzo fatto C: questo fatto acciò i giudizii degli uomini sieno costanti, dee essere osservabile da tutti, e che tutti possano legarvi gli avvenimenti, di cui son testimoni. Il Sole è un agente universale nel globo terraqueo: esso vi spande incessantemente la luce, ed il calore: esso mantiene nelle piante, e negli animali la vegetazione, e la vita: dalle sue diverse rivoluzioni apparenti nascono le diverse stagioni: la diversa posizione de' luoghi della terra rispetto al Sole ha un' influenza notabile sul fisico, e sul morale degli uomini. Supponghiamo, che io osservi il Sole nel meridiano del luogo in cui mi trovo. Supponiamo ancora, che il punto del Cielo, in cui osservo il Sole nel mezzogiorno, si trovi nell' orizzonte ortivo di altri osservatori: finalmente supponiamo, che io osservi il cominciamento di una battaglia insieme col sole nel meridiano: l' atto della coscienza, che mi attesta l' esistenza di queste due percezioni nello spirito è inseparabile da esse; queste percezioni son dunque simultanee; lo spirito riguarda perciò come simultanei gli oggetti, che le fanno nascere; il cominciamento della battaglia è in conseguenza

simultaneo coll' esistenza del sole nel mio meridiano. Ma l' esistenza del sole nel mio meridiano è l' esistenza del sole nell' Oriente di altri osservatori; l' apparenza del Sole nell' Oriente di questi osservatori è dunque simultanea coll' incominciamento della battaglia di cui parliamo. Inoltre la posizione rispettiva del sole per ciascun luogo della terra, corrispondente alla posizione di quest' astro nel mio meridiano è determinabile; tutti gli uomini in conseguenza hanno un punto fisso, per determinare la simultaneità degli avvenimenti. Se togliete questo legame degli avvenimenti colla posizione del Sole, legame che si esegue per mezzo del fatto della coscienza, che attesta l' esistenza delle percezioni di tali cose, io non saprei come potreste determinare la simultaneità, ed in mancanza della simultaneità, non saprei come potreste legare gli avvenimenti, de' quali parliamo. L' ipotesi di una durata comune nulla giova per tale oggetto. Che cosa intendete dire quando dite: *simultaneamente ad un tremuoto accaduto nelle Calabrie, è accaduta un eruzione del Vesuvio in Napoli?* Intendete forse di denotare l' identità numerica della parte di tempo comune a due avvenimenti? Ma qual mezzo avete voi, io vi domando, per conoscere questa identità? Egli vi è impossibile di conoscerla senza ricorrere alla posizione del Sole, o pure di un astro quale che siasi; e ri-

correndo a ciò, non avete che fare di quella misura comune, che *Locke* immagina.

Questa mi sembra essere la ragione, per cui nella determinazione del tempo, abbiano gli uomini ricorso al moto del sole.

§. 28. Ma che cosa s' intende allora che si dice: il corpo A, per esempio, si muove con maggior celerità del corpo B? Nella linea, che descrive il corpo A segno un punto: determino la simultaneità dell' esistenza del corpo A in questo punto coll' esistenza del Sole in un punto del Cielo: pratico lo stesso riguardo al corpo B; e così concepisco il principio del moto di A come simultaneo col principio del moto di B: scorsa una certa parte della linea di A, e di quella di B, segno due punti, e ne determino la simultaneità come sopra: misuro le parti scorse delle due linee, e se vi trovo, che la parte scorsa da A sia maggiore della parte scorsa da B, concluderò, che A si muove con maggior celerità di quella con cui si muove B, e che la celerità di A sia a quella di B, come lo spazio percorso da A sta allo spazio percorso da B.

Supponiamo, che l' incominciamento del moto di A non sia simultaneo coll' incominciamento del moto di B, nè i termini, che consideriamo in questi moti, sieno fra di loro simultanei, qual mezzo avrò io, per paragonare il moto di A al moto di B sotto il pun-

to della celerità? Io determinerò la simultaneità dell' incominciamento del moto di A riguardo al Sole, e la simultaneità di un termine di questo moto, anche riguardo al sole: dopo di ciò misurerò l' arco del circolo diurno del sole, il quale arco s' intercetta fra il punto in cui si trovava il Sole simultaneamente all' incominciamento del moto di A, e quello in cui si trovava simultaneamente al termine del moto di A: dopo misurerò lo spazio percorso da A, e che s' intercetta fra il punto in cui A era nell' incominciamento del moto, e quello in cui era nel termine del moto. Replicherò poi le stesse osservazioni riguardo a B; ed avrò così quattro quantità omogenee, che sono diversi spazii, cioè due archi del circolo diurno, e due linee determinate, che sono gli spazii percorsi da A, e B: dopo di ciò è facile di stabilire dei paragoni su la velocità!

Supponiamo, per rendere sensibile quanto ho detto, che lo spazio percorso da A sia di quattro miglia, quello percorso dal Sole, nell' arco simultaneo di cui ho parlato, sia di 360 miglia: inoltre che lo spazio percorso da B sia di otto miglia, e quello percorso dal Sole nell' arco a questo spazio simultaneo, sia di 180 miglia; lo spazio percorso da A sarà dunque $^4/_{90}$ dello spazio simultaneo percorso dal Sole; e lo spazio percorso da B sarà $^4/_{90}$ dello spazio simultaneo percorso dal Sole. Ora

$^1/_{90}$ sta a $^4/_{90}$ nella ragione di 1:4; la ragione di 1. 4: è la stessa della ragion composta della diretta di 4 : 8, e dell' inversa di 360: 180. Chiamando *velocità* di A, e di B il rapporto dello spazio percorso da A e B allo spazio rispettivo simultaneo percorso dal Sole, e chiamando *tempo* del moto di A e di B gli archi simultanei percorsi dal Sole; avremo questo risultamento: la velocità di A sta alla velocità di B nella ragion composta della diretta degli spazii percorsi da A e B, e dell' inversa de' tempi, che questi mobili hanno impiegato a percorrerli; e generalizzando avremo questo teorema: *la velocità de' mobili sono fra di esse nella ragion composta della diretta degli spazii, e dell' inversa de' tempi.* Inoltre, secondo queste definizioni, la velocità è espressa da una frazione, il cui numeratore è lo spazio, ed il denominatore il tempo: chiamando la velocità V, lo spazio S, il tempo T, avremo l' espressione analitica della velocità in questa espressione algebrica $V = \frac{S}{T}$.

Per darle un senso filosofico conviene ricordarsi che lo spazio è la linea percorsa dal mobile assolutamente considerata; che il tempo è l' arco, o la linea curva percorsa dal Sole, considerata come simultanea collo spazio, che si percorre dal mobile; e che la velocità consiste nel rapporto, o nella ragione geometrica di queste due linee.

I Matematici dicono, che la velocità è il quoziente, che nasce dividendo lo spazio pel tempo; ma si domanda loro: com' è possibile di dividere l' una per l' altra due quantità concrete di spezie differente? Eglino rispondono, che questa maniera di esprimersi è un modo compendioso, con cui una quantità meramente relativa si enuncia come una quantità assoluta. Non è necessario, che i quattro termini di una proporzione sieno tutti omogenei, essendo sufficiente che sieno omogenei i due termini di ciascuna ragione. »La » velocità di un corpo, che si muove uni» formemente, è uguale, dicono i meccani» ci, allo spazio diviso pel tempo; o, come » si esprimono altri matematici, il risulta» mento di questa divisione è la misura della » velocità. Questa maniera di esprimersi, » presa in rigore, non presenta alcuna idea » netta, perchè non si potrebbe dividere lo » spazio pel tempo; non si divide mica una » quantità per un' altra di spezie differente; » dividere una lega per un' ora è lo stesso, » che voler sapere quante volte un' ora è con» tenuta in una lega; e si vede bene, che » questa questione non ha alcun senso. Che » cosa vuol dunque dire questa proposizione: » *la velocità è uguale allo spazio diviso* » *pel tempo*? Essa vuol dire, che se due » corpi si muovono uniformemente, le loro » velocità saranno fra di esse, come i nume-

» ri che esprimono i rapporti degli spazii per-
» corsi da' mobili, sono a' numeri che espri-
» mono i rapporti de' tempi impiegati a per-
» correrli. Che un mobile movendosi uni-
» formemente faccia 100. tese in sei minuti,
» ed un altro 25. tese in due minuti; le ve-
» locità saranno fra di esse come il rapporto
» degli spazii, cioè come il rapporto di 100.
» a 25. è al rapporto de' tempi, cioè al rap-
» porto di 6. a 2., queste velocità saranno
» dunque come 4: 3. (a)

La soluzione matematica della proposta difficoltà è esatta; ma non soddisfa intieramente il filosofo, che ha per oggetto di spiegare, o per dir meglio di conoscere l' esistenze. Che cosa è mai il tempo, si domanda, e come si misura esso? E' necessario di rispondere a tal domanda, poichè il tempo si calcola da' matematici. Noi non possiamo determinare o misurare una quantità, se non che riguardando un' altra quantità della stessa spezie come nota, ed indicando il rapporto di questa a quella. Ciò supposto, io domando che mi si denoti la quantità nota; a che io posso prendere per nota, per misurare il tempo. Questa misura ci sfugge, e noi restiamo senza alcun mezzo di misurare il tempo.

I matematici rispondono, che la misura del tempo è il moto. Ma questa risposta non

(a) *D' Alembert Schiarimenti* §: XVI.

li cava fuori d' imbarazzo. In primo luogo essa è contraria alla nozione netta della *misura*, che i matematici stessi adottano: in forza di questa non si può misurare una quantità, se non che per mezzo di un' altra, che le è omogenea; non si può dunque misurar la durata, se non per mezzo della durata stessa; intanto quest' unità di durata non si trova affatto. Inoltre i matematici si rivolgono in un circolo, da cui è esclusa l' incognita, che cercano. Il moto, eglino dicono, è la misura del tempo; ma come si misura il moto? Il moto, rispondono, è il prodotto della massa per la velocità; ma per misurare la velocità bisogna misurare il tempo; siamo dunque in un circolo perpetuo, in cui ci rimane sempre un' incognita, che non si trova giammai.

§. 29. Io non intendo di combattere qui le verità della meccanica, mi propongo solo di risalire all' origine di quelle idee, di cui i matematici fanno uso, e di cui possono servirsi anche ignorandone l' origine. L' idea del tempo entra ne' loro calcoli, e questi sono esatti, qualunque sia la natura di questa idea. Ne' loro calcoli, ne' quali entra il tempo, io osservo, che essi non misurano che spazii, e se credono di misurare qualche altra cosa, sono esatti meccanici, ma falsi filosofi. Io ho fatto consistere il tempo, che i meccanici misurano, in alcuni archi percorsi dal Sole. Ma

io ho detto ancora, che il tempo consiste nella causalità. Fa d' uopo accordare queste due espressioni.

Allora che si determina lo spazio percorso dal Sole simultaneo ad una serie di fatti, io osservo, che si determina colla massima precisione, che ci è possibile un numero di effetti subordinati ad un agente. Si suppone, che il Sole sia in istato di moto, e che esso da un luogo passi al luogo contiguo per esempio, da A in B. In questa supposizione l' esistenza del sole nel luogo B è un effetto della sua esistenza in istato di moto nel luogo A: lo stesso dee dirsi della sua esistenza nel luogo C, e così di seguito. La linea dunque percorsa dal Sole è una serie di effetti, in cui ciascuno è a vicenda causa ed effetto. Determinando dunque la linea percorsa dal Sole, si determina colla precisione che ci è possibile il numero de' termini, che costituiscono la serie delle cause, e degli effetti; il che vale quanto dire, che si misura il tempo. Io dico colla precisione che ci è possibile; poichè noi non sappiamo che cosa è il moto in se stesso, e nel Sole, indipendentemente dalle nostre percezioni; e perciò non possiamo conoscere il numero de' cambiamenti, che accadono nel moltiplice incognito del Sole. Le valutazioni che noi facciamo del tempo son proporzionate a' nostri mezzi di conoscere, e bastano pe' nostri bisogni: esse son valutazioni di soli fenomeni.

Noi prendiamo una linea nota, e determiniamo il suo rapporto colla linea percorsa dal Sole. Ciò è tutto quello che possiamo fare; ma ciò è un determinare il numero di alcuni fatti legati insieme col rapporto di causalità. Il tempo non è dunque distinto dalla causalità, e non si sa più che cosa si dice, quando si riguarda come qualche cosa di diverso dalla causalità.

Io ho detto, che lo spazio percorso dal Sole, dee essere simultaneo eollo spazio percorso dal mobile, quando si vuol misurare il moto di quest' ultimo; ed ho ancora osservato, che il rapporto di simultaneità non è diverso dal rapporto di causalità. Quando dico, che il corpo A ha percorso lo spazio di due miglia in un' ora, intendo, che lo spazio, percorso dal corpo A è simultaneo colla duodecima parte della circonferenza del mio orologio, descritta dal piccolo indice; e se voglio dete.mmare la loro simultaneità, ricorro alla coscienza delle percezioni del corpo A nel principio del suo moto, e del piccolo indice nel principio del suo; ed alla coscienza delle percezioni del corpo A nel fine del suo moto, e del piccolo indice nel fine del suo. Queste percezioni sono inseparabili dalla coscienza delle stesse; io le riguardo dunque come simultanee fra di esse, e riguardo perciò anche come simultanei gli oggetti a cui si riferiscono, e che le fanno

nascere. Io posso riguardare la coscienza delle due percezioni, di cui é parola, come l'effetto dell' azione de' due oggetti sul mio spirito; ed essendo l' esistenza di ciascuno de' due oggetti inseparabile dall' atto di coscienza, che abbraccia insieme le loro percezioni; queste esistenze son legate ad un terzo fatto, e perciò sono simultanee.

Affinchè gli uomini possano intendersi fra di loro, è necessario determinare la simultaneità della duodecima parte dei circolo dell' orologio di cui ho parlato, relativamente ad uno spazio percorso da un mobile che può essere generalmente osservato. Il sole soddisfa ad un tal bisogno, come ho spiegato §.27.

La determinazione dell' epoche della storia de' popoli fa vedere, che gli uomini hanno avuto riguardo alla causalità, nella determinazione del tempo, e che non hanno legato gli avvenimenti, se non che col solo rapporto di causalità. La storia ci presenta una serie di fatti: per mettervi dell' ordine noi leghiamo questi fatti fra di essi col rapporto di causalità. Il corso delle nazioni presenta certi grandi avvenimenti, che cambiano notabilmente lo stato antecedente de' popoli, e preparano un avvenire diverso. Lo spirito umano riguarda questi avvenimenti come il primo termine della nuova serie, e così forma l' *epoche* della storia. I grandi uomini di qualunque spezie di grandezza essi sieno adorni, fan-

no cangiare lo stato delle nazioni : eglino sono il primo termine della serie , che dà il moto a tutti gli altri : son eglino l' agente primo , a cui son legati tutti gli avvenimenti, che sieguono dalla loro azione : gli altri uomini sieguono il loro impulso : i grandi formano perciò l' epoche delle nazioni . La sintesi ha bisogno di un principio , e di un termine : le epoche servono a quest' oggetto , e l' epoche non sono altra cosa , se non che alcune cause feconde di avvenimenti . Che cosa è mai l' epoca di Adamo , quella di Noè , quella della vocazione di Abramo ec, se non che una serie di avvenimenti legati all' esistenza di Adamo , di Noè , di Abramo scelto ad essere il capo di tutti i credenti ? » Siccome per ajutar » la memoria nella notizia de' luoghi , ri- » tengonsi certe principali città d' intorno al- » le quali sogliono le altre , ognuna giusta la » sua distanza disporsi ; così nell' ordine dei » secoli debbonsi avere certi tempi contrasse- » gnati da qualche grande accidente , a cui » tutto il rimanente si riferisca . Questo si de- » nomina *epoca* , da un termine greco che » significa *Arrestarsi* , perchè ivi si viene ad » arrestarsi , per considerare come da un luo- » go di riposo tutto ciò che prima o dopo è » succeduto . (a) .

(a) *Bossuet discorso sull' istoria universale sul princ.*

Alcune serie di fatti sono fra di esse parallelle; lo spirito per introdurre l' unità sintetica fra i fatti è costretto nulladimeno a legare queste serie parallelle: egli non può farlo se non col rapporto della simultaneità; ed è perciò che gli uomini ebbero, come abbiam osservato, ricorso al moto del Sole.

Quando *Bossuet* dice: ne' tempi dell' educazione di Mosè in Egitto, i popoli di questo paese si stabilirono in diversi luoghi della Grecia, egli lega col rapporto di simultaneità due fatti parallelli, e non vi è mezzo di legarli con questo rapporo, senza riferirli alle rivoluzioni apparenti del Sole. Se gli avvenimenti non fossero legati a questo moto, non ci presenterebbero che una confusione, e gli uomini non avrebbero una regola sicura, per far concorrere le loro azioni ad un fine. Se un generale vuole, che le colonne del suo esercito si ritrovassero in uno stesso tempo in alcuni dati punti, come lo farebbe egli, senza indicare l' ora precisa in cui debbono giungere?

Si domanda: le rivoluzioni apparenti del sole attorno la terra da Oriente in Occidente son esse uguali? cioè i giorni *naturali* o *astronomici* son essi uguali? Per rispondere a questa domanda è sufficiente di dire, che essa si risolve in quest' altra: gli spazii successivi che il Sole percorre per giungere partendo dal nostro meridiano al meridiano stesso, sono

fra di essi uguali o disuguali? Essendosi osservato, che questi spazii sono disuguali, si è conclusa la disuguaglianza de' giorni astronomici. Tutte le questioni dunque che si fanno su i rapporti del tempo, si debbono risolvere co' rapporti degli spazii percorsi dal sole. Senza di questa relazione, ed intese per la durata in se stessa considerata, non presentano alcun senso.

§. 30. I metafisici riflettendo su la nozione della causa efficiente, hanno veduto, che la causa e l' effetto non possono esistere in tempi diversi. La causa relativamente considerata, cioè in quanto causa, suppone l' effetto, poichè essa non è causa, se non perchè produce, e quindi non è causa, se non perchè fa esistere l' effetto: fare esistere l' effetto è la stessa cosa che esser causa; quindi la causa come causa non può esistere in un istante di tempo diverso da quello in cui esiste l' effetto. Supponiamo, che la causa esista nell' istante A, in cui non esiste l' effetto; essa fa dunque esistere l' effetto nell' istante A, poichè si suppone, che in questo istante sia causa, ed insieme nol fa esistere, poichè si suppone che l' effetto in quest' istante non esista il che è un assurdità.

L' ontologia ha perciò stabilito, che la causa non ha, riguardo all' effetto, alcuna priorità di tempo, ma solamente una priorità di natura. Questa dottrina dell' ontologia è

direttamente contraria alla dottrina Kantiana su lo schematismo della causalità. *Kant* pretende, che noi dobbiamo necessariamente concepire la causa in un tempo antecedente a quello, in cui concepiamo l' effetto; egli intanto si trova imbarazzato da tali obbiezioni, che non riesce affatto nelle risposte, a trarsi fuora dall' imbarazzo. » Il principio, così » *Kant*, della connessione causale fra le ap» parizioni è nella nostra formola circoscritto » alla successione per serie delle medesime; » mentre tuttavia nell' impiego di quel prin» cipio si trova, ch' esso conviene ancora alla » concomitanza loro, potendo essere contem» poranei la causa e l' effetto. Vi è, per e» sempio, un caldo nella stanza, il quale » non s' incontra nell' aria aperta: cerco la » causa, e trovo accesa una stufa. Ora questa » stufa come causa è contemporanea col suo » effetto, il calore della stanza; non vi è » dunque qui serie successiva rispetto al tempo » tra causa ed effetto; ma essi vanno simul» tanei; eppure la legge vale. La maggior » parte delle cause efficienti va contemporanea » nella natura cogli effetti loro; e la succes» sione degli ultimi, nel tempo, dipende u» nicamente dal non potere la causa produrre » suo pieno effetto in un istante; vero bensì, » che nel momento in cui nasce va esso si» multaneo sempre coll' efficienza della pro» pria causa; che se avesse questa cessato

» un istante prima di essere l' effetto, questo » non sarebbe stato prodotto. Nel che si vuole » avere riguardo all' *ordine* bensì non però » al *decorso* del tempo, poiché il rapporto » rimane, quando anche niun tempo trascor- » ra. Il tempo fra l' efficienza della causa e » l' effetto svanisce; ma resta sempre deter- » minabile, rispetto al tempo, il rapporto dell' » uno coll' altro. Se io considero qual causa » la palla di piombo, che giacendo su di un » gonfio capezzale v' imprime una fossetta, » questa causa è contemporanea coll' effetto. » Però li distinguo amendue, mediante la » relazione temporaria del dinamico loro con- » giungimento. Poichè mentre pongo la palla » sul cuscino, la fossetta siegue alla già li- » scia figura del medesimo; dove se nel cu- » scino vi è già, non so donde, la fossetta » non ne viene di conseguenza una palla di » piombo. (a)

Ciò, che qui dice il filosofo citato, conferma mirabilmente la mia dottrina. Se non può supporsi l' esistenza della causa efficiente in un istante di tempo diverso di quello, in cui si suppone l' esistenza dell' effetto; e se da un' altra parte lo spirito è necessitato di attribuire alla causa efficiente una priorità ri-

---

(*a*) *Kant dottrina trasc. della facoltà di giudicare cap. II. sez. 3. analogia seconda.*

guardo all' effetto, segue che questa priorità non sia mica una priorità d' istanti di tempo, e che la forma del tempo, lungi di entrare in congiunzione colla categoria di causalità, ne è al contrario disgiunta affatto. È questa l' illazione legittima, che dee dedursi. L' effetto è perchè la causa è; questa dipendenza dell' effetto dalla sua causa fa sì, che questa si riguardi come l' antecedente del rapporto di causalità, ed il secondo come il conseguente. La causa ha dunque una priorità di natura riguardo all' effetto. Se mi si domanda: vi è forse nelle cose oltre della priorità di natura, una priorità di tempo? Allora che cerco questa seconda priorità come distinta dalla prima, io son costretto ad esaminare se vi è una durata distinta dagli esseri che esistono, e ritrovando, che questa durata è una chimera, io concludo, che non bisogna ammettere una priorità di tempo distinta dalla priorità di natura, e che la prima non è altra cosa se non che la seconda.

Ciò che ha gettato nell' imbarazzo il filosofo di Koenisberg si è, che egli non ha ben compreso la dottrina di *Hume* su la causalità. Secondo il filosofo inglese lo spirito nella palla di piombo, che giace su del gonfio capezzale, non vede mica l' efficienza della fossetta: egli non vi vede altra cosa, se non che una palla esistente sul capezzale, o se si vuole, che è in contatto col capezzale;

e nella fossetta non vede un prodotto di questa efficienza; ma solamente l'esistenza di un fatto il quale non è mica in connessione coll' altro fatto dell'esistenza della palla sul gonfio capezzale; intanto *Hume* aveva la coscienza di una certa congiunzione, che lo spirito vede fra questi due fatti; egli disse dunque che essi si presentano a noi, l'uno al seguito dell'altro, in due istanti consecutivi di tempo, cioè che si presentano a noi in congiunzione, non già in connessione. Ma *Kant* il quale vede fra questi due fatti una connessione, che essendo soggettiva acquista, nella combinazione co' materiali dell'esperienza, un valore oggettivo, si contradice dicendo, che lo spirito riguarda l'efficienza della causa in un istante di tempo antecedente a quello in cui esiste l'effetto.

Secondo la mia dottrina, lo spirito vede nella fossetta un effetto, cioè una cosa che incomincia ad esistere, ed essendo obbligato di assegnargli una causa gli assegna per quei motivi che saranno appresso sviluppati, l'azione della palla di piombo sul gonfio capezzale.

§. 31 Dopo le premesse dottrine, è facile di dileguare qualunque oscurità possa sorgere nella dimostrazione di questa massima fondamentale della filosofia: *ogni effetto dee avere la sùa causa.* Ogni esistenza dee essere

o preceduta da qualche cosa quale che siasi, o non preceduta da alcuna cosa; se essa non è preceduta da alcuna cosa, non è mica un effetto; se è preceduta da qualche cosa, ciò significa, che dipende da qualche cosa per esistere, il che vale quanto dire, che vi è una causa della sua esistenza.

Per eludere la forza di questa dimostrazione, non può dirsi, che un' esistenza può essere preceduta da un' altra esistenza, senza dipenderne, e che a ciò basta appartenere l' esistenza che la precede ad un istante di tempo antecedente a quello a cui appartiene l' esistenza preceduta; ciò dico, non può dirsi, poichè ciò suppone un tempo distinto dalle cose che esistono; il che ho dimostrato non potersi ammettere.

Neppure può dirsi, che un tempo, in cui nulla esiste, può precedere qualche esistenza, poichè ciò suppone ancora un tempo distinto dagli esseri che esistono.

L' effetto è ciò che incomincia ad esistere: ciò che incomincia ad esistere è ciò ch' è preceduto da qualche cosa: vi è dunque qualche cosa che precede l' effetto, e che ha una priorità riguardo all' effetto; ma non vi è alcuna priorità distinta dalla priorità di natura, e questa consiste nella causalità; vi è dunque una causa, che fa esistere l' effetto dato. Che cosa mai, io ripeto, potrebbe pre-

cedere l'effetto? Sarebbe un tempo anteriore alla sua esistenza, e vuoto di qualunque essere? Un tal tempo è un fantasma, che non può avér esistenza; sarebbe un essere; ma questo essere come precederebbe l'effetto? forse perchè esisterebbe in un istante antecedente a quello in cui esiste l'effetto? ma gl'istanti di durata distinti dalle cose son puri fantasmi. Non vi è dunque pel filosofo, che non si fa illudere dalla fantasia, altra priorità di una cosa riguardo ad un altra se non quella che è nella causalità.

Se voi dite, che l'esistenza in questione non è preceduta da alcun' esistenza, nè da alcun tempo in cui non esisteva, io dico, che essa non è un effetto.

La dimostrazione enunciata è appodittica, e la sola fantasia può farci illusione a non sentirne la forza. Un amico molto abile mi fece alcune obbiezioni su la causalità: esse suppongono una durata distinta dalle cose che esistono. Allora che questa chimera è distrutta, le obbiezioni cadono ancor esse.

Per qual ragione, mi si è domandato, non deducete la causalità dall' esperienza? La ragione è semplice; l'esperienza, e l'induzione non possono somministrarci verità di universalità assoluta, e necessarie, com'è il principio della causalità. Questo principio è dunque *a priori*, ma le idee di causa e di effetto ven-

gono dal sentimento del *me*, il quale sente un fuor di me, come ho ampiamente spiegato.

Nell' esposizione della filosofia critica ho osservato, che il problema generale da essa proposto può esprimersi a questo modo: *come l' essere conoscitore colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura?* Questo problema può tradursi a questo altro modo: *come l' essere conoscitore trasforma le impressioni, che riceve su la sensibilità esterna, e su l' interna in conoscenze?* Queste impressioni essendo isolate e distinte, è necessario di ricercare i mezzi della loro connessione, senza la quale non sarebbe possibile l' organizzazione del sapere umano: ora si domanda: *i mezzi di connessione de' nostri sentimenti sono negli oggetti, o pure nel soggetto?* La filosofia critica li pone tutti nel soggetto, e con ciò distrugge la realità della nostra conoscenza, e ci lascia solamente delle apparenze.

Avendo esaminato il problema fondamentale proposto, ho veduto che bisogna distinguere due classi di mezzi di connessione, alcuni di questi son oggettivi, ed un dato dell' esperienza, altri sono soggettivi ed il loro principio efficiente è l' attività sintetica dello spirito. Nella prima classe ho veduto di doversi riporre la connessione fra la modificazione

ed il soggetto, e quella fra l'effetto e la causa efficiente; nella seconda tutti gli altri rapporti.

Questa importante e sublime scoverta mi ha somministrato il filo, per disbrigarmi dal laberinto delle difficoltà su la realità delle nostre conoscenze.

La filosofia critica cade in contraddizione, negando l'oggettività delle due connessioni di cui è parola. Essa pone, che le categorie sono i modi del pensiere, o in altri termini i modi del soggetto conoscitore; ma non è forse ciò un ammettere la realità della connessione fra il soggetto, e la modificazione? Non è forse ciò un porre una sintesi reale?

La filosofia critica incomincia dal supporre, che una materia è inviata dall' oggetto al soggetto. Qui il soggetto che riceve la materia delle conoscenze, non può essere il soggetto-fenomeno, cioè il soggetto della esperienza, perchè l' esperienza non è ancor formata dalla sintesi dell' intelletto; è dunque il soggetto reale, il soggetto *noumeno*. Questo soggetto reale riceve dunque alcune impressioni, il che vale quanto dire, che esso è modificato. Ora il porre un soggetto modificato, si è porre la realità della connessione fra la modificazione ed il soggetto.

Inoltre quando *Kant* dice: la causalità non viene dalle cose osservate, essa dee dun-

que venire dall' osservatore, non ammette egli forse tacitamente il principio della causalità, e la legittimità dell' applicazione, che ne è fatta alla realità delle cose? Il suo raziocinio si riduce al seguente: io ho in me la nozione della causa efficiente, e questa nozione fa parte della nostra conoscenza sperimentale, in modo che la fisica sarebbe impossibile senza la causalità. Questa nozione essendo un fatto in me dee avere una causa; una tal causa non può riporsi nell' azione degli oggetti, poichè questi non ci danno che alcuni sentimenti, e non mica il legame di essi; questa causa della nozione di causalità, la quale nozione si mescola coi nostri sentimenti è dunque il soggetto. Ora ciò non è forse supporre la realità della causalità nel momento in cui si niega? *Kant* dice: vi sono in me certi giudizii sintetici necessarii: essi non possono derivare dagli oggetti; essi debbono dunque derivare dal soggetto, e le determinazioni originali dello spirito umano sono il fondamento, e la sorgente reale de' giudizii sintetici necessarii. Ora questo raziocinio suppone evidentemente, che la causalità sia oggettiva. Generalmente parlando, la questione su l' origine delle nostre idee suppone come oggettivo il principio della causalità. La filosofia cerca, in tale questione i principii della produzione degli elementi delle nostre conoscenze; il che

è supporre come incontrastabile, che queste sono un prodotto di certi principii, o che vi dee essere una causa efficiente della loro esistenza nel nostro spirito. La filosofia sarebbe impossibile sotto qualunque aspetto si volesse riguardare senza supporre come reale il principio della causalità. Gli stessi paragoni, a cui i discepoli di *Kant* ricorrono, per ispiegare l' origine degli elementi della nostra conoscenza, confermano quanto io dico: vedo una figura impressa nella ceralacca, che chiude una lettera: cerco donde vien essa, e ritrovo che non può venire dalla ceralacca, ma dal suggello; ora ciò è appunto il supporre la causalità.

Ma se le due connessioni, di cui ho parlato, son oggettive, e noi abbiam costretto il criticismo a riconoscere questa verità; non possiamo da un' altra parte riguardare gli altri rapporti, se non come soggettivi, ed allora che cosa diviene il rapporto di tempo? Questo nuovo problema, che lo spirito d' investigazione ha elevato nell' animo mio, mi ha menato all' importante risultamento, che la relazione di tempo è la stessa della causalità. Io credo di avere stabilita, in un modo incontrastabile questa proposizione, e di aver così rovesciato il più forte baluardo del criticismo. Tale risultamento ha dileguato qualunque dubbio su la dimostrazione del principio della causalità.

Io ho dimostrato 1. l' oggettività del tempo, e fatto vedere la connessione di questa dottrina con quella della realità della nostra conoscenza. L' estetica di *Kant*, per provare la soggettività del tempo, si appoggia principalmente, su la necessità di questa visione. Ma egli è facile di risolvere questa difficoltà, in un modo simile a quello, con cui abbiamo risoluto quella dello spazio. L' *Io* non può risalire colla memoria al principio della sua esistenza intellettuale: qualunque stato, a cui egli risale, ne suppone un altro antecedente: il sentimento attuale del me è dunque legato necessariamente, con quello dell' esistenza del me in istati diversi; e questa riproduzione di una serie antecedente di modificazioni nel me, è una seguela dell' abitudine che è divenuta una seconda natura, in forza della legge intellettuale dell' associazione delle idee. Lo spirito, concependo annientate tutte le cose, non può concepire annientato se stesso, ed egli non può più concepire se stesso, senza legarvi l' idea di una serie antecedente di modificazioni. L' idea del tempo è perciò indelebile e necessaria. Ecco spiegato il fenomeno.

Io ho dimostrato in secondo luogo, che l' oggettività del tempo consiste nella causalità. Non mi son arrestato ad asserzioni vaghe, e generali, ma sono disceso a spiegare

i principii della meccanica. Ho fatto vedere, che questi principii non suppongono una durata distinta dagli esseri che esistono, e che una tal durata non si calcola da' matematici. Ho spiegato, che gli uomini non riguardano se non al principio della causalità, quando parlano del tempo, e quando determinano l' epoche della storia. Io lascio a' pensatori di buona fede il dar giudizio su la solidità, su la connessione, e su l' importanza delle dottrine, che ho cercato di stabilire.

CAP. IV.

DELL' ORIGINE DI ALCUNE NOZIONI SOGGETTIVE ESSENZIALI ALL' INTELLETTO, CIOÈ DI QUELLE D' IDENTITA' , E DI DIVERSITA'. OSSERVAZIONI GENERALI SU L' ORIGINE DELLE IDEE.

§. 32. Se, misurando tutti i quattro lati di una stanza, li trovo uguali, dirò: *è un fatto, che questa stanza ha i quattro lati uguali*. Se inoltre li troverò uno perpendicolare all' altro dirò in un modo breve: *è un fatto, che questa stanza è un quadrato*. Il dire, *è un fatto, che questa stanza è un quadrato*, è lo stesso che dire: *l' esperienza m' insegna, che questa stanza è un quadrato*. Ora si trovano enunciati molti rapporti in questa proposizione: *questa stanza è un quadrato*. Si trova enunciato il rapporto di *uguaglianza* di ciascun lato agli altri tre, ed il rapporto di posizione perpendicolare di ciascun lato con altri due, e quello di parallelismo coll' altro. Ora i rapporti, come abbiamo detto, sono semplici vedute dello spirito, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze. Vi sono dunque conoscen-

ze sperimentali, che son composte di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi. Questi elementi soggettivi acquistano nella loro combinazione cogli oggettivi, un valore oggettivo. Allora che dico: *A è uguale a B*, essendo i due termini del rapporto due oggetti reali al di fuori dello spirito, l' uguaglianza di A a B mostrandosi come una qualità di A, apparisce come una cosa reale esistente in A. Questa apparenza ha tanta forza, che alcuni filosofi effettivano i rapporti.

L' errore del criticismo consiste nell' avere riguardato tutte le conoscenze sperimentali, come composte di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi. Questo errore distrugge tutta la realità della nostra conoscenza. Esso riguarda tutt' i modi di connessione fra le nostre percezioni come soggettivi: esso nega la sintesi reale; e confonde l' esperienza primitiva coll' esperienza secondaria. Il criticismo ha de' semi preziosi di verità, ed il suo errore consiste nell' aver troppo generalizzato, e nel non aver fatto le necessarie distinzioni.

Mi sembra incontrastabile, che vi sono alcune conoscenze sperimentali, che son composte di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi; ma mi sembra incontrastabile dall' altra parte, che vi sieno alcune conoscenze sperimentali composte di soli elementi oggettivi.

Vi sono alcune nozioni semplici soggettive, *Kant* si è però ingannato nell' averle ri-

guardate come indipendenti da qualunque esperienza. Questa proposizione *A è uguale a B*. suppone le idee di A, e di B; e perciò le impressioni sensibili di questi oggetti; sebbene dunque il rapporto di uguaglianza non nasca da queste impressioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, le suppone però come una condizione indispensabile. L'idea di uguaglianza non è dunque indipendente da qualunque dato sperimentale. Inoltre sebbene gli elementi soggettivi entrino nelle conoscenze sperimentali, che ci danno i rapporti degli oggetti, non entrano però nelle conoscenze sperimentali, che ci danno la conoscenza degli oggetti.

§. 33. Ma conviene di rimontare più alto, in quest' importante questione. Ho detto più d'una volta, che la rivoluzione Kantiana merita più di quel che si crede, l'attenzione dei pensatori: ho anche osservato l'importanza di alcuni problemi del criticismo: il solo spirito di superficialità può riguardarli con indifferenza. Gli empiristi parlano continuamente di esperienza; ma domandate loro, che cosa è mai l'esperienza? eglino saranno imbarazzati nella risposta. *L'esperienza consiste nel giudizio, il quale vede un rapporto fra i nostri sentimenti.*

Questa mi sembra essere la giusta idea dell'esperienza. Se dico: *io penso*; questo giudizio è sperimentale, o se si vuole è un'esperienza: in esso io vedo un rapporto fra

il sentimento del me, ed il sentimento del pensiere, io vedo che il pensiere è un modo del me. Si potrebbe dire, che si vede un rapporto fra due cose sentite, poichè tanto l' *Io*, che il pensiere son cose sentite, e si direbbe bene, *che l' esperienza consiste nel vedere un rapporto fra cose sentite*. Così dicendo, *il corpo che tengo in mano è pesante*, io vedo un rapporto fra due cose sentite, cioè fra una data estensione solida, ed un dato peso.

Da quest' idea dell' esperienza siegue: 1. che l' esperienza non è possibile senza una congiunzione delle nostre percezioni; 2. che l' esperienza nasce da due fonti, cioè dalla *passibilità* dello spirito, e dalla sua attività. Queste due proposizioni, che il criticismo insegna, mi sembrano incontrastabili. L' ideologia di *Condillac* seguìta in Francia, non può non ammetterla. Il nostro sapere incomincia, secondo questa filosofia, dalle sensazioni, e per parlare col linguaggio più esatto di *Laroumiguiere*, incomincia da' sentimenti. Ora questi sentimenti sono di lor natura isolati, e distinti l' uno dall' altro: è necessario avvicinarli, congiungerli, porli in rapporto per organizzare l' esperienza. Segue da ciò, che non basta essere affetto da sentimenti, per avere conoscenze sperimentali, ma che si richiede l' attività dello spirito, per mettere in rapporto i sentimenti che si hanno. Tutto ciò si con-

tiene nel famoso problema proposto da *d' Alembert*: *tutte le nostre idee vengono dalle sensazioni. Ma come le nostre sensazioni producono le nostre idee?*

Se l' esperienza non è possibile senza la congiunzione delle nostre percezioni, o se si vuole senza la congiunzione de' nostri sentimenti; *questa congiunzione*, si domanda, *ed i modi di essa sono oggettivi o soggettivi?* ciò vale quanto dire: *vi sono de' sentimenti che si offrono allo spirito in congiunzione?* o in altri termini: *la congiunzione de' nostri sentimenti è offerta allo spirito, o pure è formata da esso?* Il criticismo dona una soluzione generale di questo problema: esso dice: *la congiunzione de' nostri sentimenti è soggettiva, ed i modi di questa congiunzione son soggettivi.* Seguono da ciò due altre proposizioni del criticismo. 1. *La sintesi è la prima operazione dello spirito.* 2. *Ogni esperienza è composta di due specie di elementi, cioè di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

Io ho dimostrato, che bisogna ammettere due connessioni oggettive, una fra la modificazione ed il soggetto, l' altra fra l' effetto e la causa. Ciò supposto ecco come io rispondo alla questione proposta: *vi è una congiunzione fra i nostri sentimenti, la quale è offerta allo spirito non formata da esso; è perciò falso, che ogni congiunzione sia*

soggettiva, *e che tutt' i modi di congiunzione sieno soggettivi.*

Ma qui sorge una difficoltà. Se la congiunzione, mi si potrebbe opporre, di cui parlate, è offerta allo spirito e non formata da esso, siegue che l' esperienza non nasce da due fonti, cioè dalla *passibilità*, e dall' attività dell' intelletto, il che secondo voi, è falso. Ecco, secondo i miei principii, la soluzione netta della proposta difficoltà. La congiunzione de' sentimenti è offerta allo spirito; ma con ciò non è ancor formata l' esperienza: lo spirito incomincia dal decomporre l' insieme de' sentimenti, offertogli dalla *passibilità*, e dopo averlo decomposto, lo ricompone, ed in quest' ultima congiunzione consiste la conoscenza sperimentale. Ora lo spirito nel caso di cui parliamo, non congiunge se non ciò che gli vien dato come congiunto; ed è perciò che io ho chiamato questa specie di sintesi, *sintesi reale*, perchè essa congiunge ciò che come congiunto si offre allo spirito.

Segue da ciò 1. *Che l' analisi è la prima operazione dell' attività dell' intelligenza.* 2. *Che è falso essere ogni esperienza composta di elementi oggettivi*, *e di elementi soggettivi*.

Ma sebbene non ogni esperienza sia composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi, è però necessario, come ho osservato, di ammettere conoscenze sperimentali com-

poste di queste due specie diverse di elementi, e perciò di distinguere fra esperienza, ed esperienza. Vi ha un esperienza primitiva, che ci dà gli esseri, e vi ha un' esperienza secondaria e comparata, che ci dà i rapporti degli esseri. Vi è una congiunzione oggettiva, ed una congiunzione soggettiva. Vi sono modi di congiunzione oggettivi, e ve ne sono de' soggettivi. E' necessario di dar maggior chiarezza a questa dottrina.

§. 34. Noi diciamo, che l' esperienza c' insegna la similitudine degli oggetti della natura; e poniamo questa similitudine per base della generalizzazione delle nostre idee. Ma che cosa è mai questa similitudine, che noi poniamo come un dato dell' esperienza? Essa è l' identità di una parte di un oggetto colla parte di un altro. Or quest' identità è certamente un rapporto. Coll' astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell' oggetto A, e su d' una parte dell' oggetto B; e paragonando queste due parti dico: *A è in una parte lo stesso con B*. Ora l' attributo *stesso* è un aggettivo metafisico: esso esprime un semplice rapporto, a cui non corrisponde alcun oggetto reale al di fuori dello spirito. Questo rapporto d' *identità* è dunque un elemento soggettivo necessario alla generalizzazione delle nostre idee.

I filosofi della scuola di *Locke* dicono, che le idee generali nascono dal paragone del-

le particolari; ma si può loro domandare: donde nasce l' idea dell' identità? Questa domanda li getterebbe in un imbarazzo.

Non potrebbero rispondere, che questa idea nasca dal paragone degli oggetti identici; poichè non si può conoscere, che A sia identico con B, senza la nozione dell' identità. Questa nozione dee dunque precedere qualunque generalizzazione; essa è una condizione acciocchè la generalizzazione sia possibile; essa è dunque un elemento soggettivo, il quale acquista nella combinazione co' dati dell' esperienza primitiva, un' oggettività apparente. In forza di questa combinazione noi possiamo dire: l' esperienza c' insegna, che l' uomo vive in tutte e quattro le parti della terra.

La nozione della *diversità* è ancora un prodotto semplice della sintesi, un elemento soggettivo dell' esperienza comparata.

Locke scrive: » Si dirà forse, che un » bambino ha le idee d' *impossibilità*, e d' » *identità*, prima di aver quelle del *bianco*, » o del *negro*, del *dolce*, o dell' *amaro*, » e che dalla conoscenza del principio di con- » tradizione conclude, che l' assenzio con cui » si unge il capitello delle mammelle della » sua nutrice, non ha mica lo stesso gusto » di quello, che egli era solito di sentire » quando lattava? E' forse la conoscenza che » egli ha, *che una cosa non può insieme* » *essere e non essere*, ciò che gli fa distin

» guere la sua nutrice da uno straniero, ed » amar quella, ed evitar l' avvicinamento di » costui? O forse l' anima determina la sua » condotta, e la determinazione de' suoi giu» dizii su d' idee, che essa non ha giammai » avute? Questi vocaboli d'*impossibilità*, e » d' *identità* denotano due idee, che sono » sì lontane di essere innate, ed impresse na» turalmente nell' anima nostra, che noi » abbiamo bisogno, a mio credere, di una » grande attenzione, per formarcele come fa » d' uopo, nel nostro intendimento. (a)

Io convengo col filosofo illustre che ho citato 1. che le idee dell' identità, e della diversità non sono nello spirito prima delle sensazioni; 2. che esse nell' ordine cronologico delle nostre conoscenze sono posteriori alle sensazioni, poichè le suppongono come una condizione indispensabile. Ma io pretendo, che derivano dal soggetto conoscitore non mica dalle sensazioni; che lo spirito non riceve dal di fuori questi elementi semplici, ed essenziali delle sue conoscenze; ma che li ricava dal proprio essere; che essi sono un prodotto semplice della sua attività sintetica, che nella combinazione cogli elementi oggettivi costituiscono l' esperienza secondaria, scientifica, e comparata.

(a) *Sull' intendimento umano lib.* 1. *cap.*3. §. 3.

Un filosofo di buona fede dee confessarmi 1. che il bambino non può pronunziare nel suo spirito un giudizio su la distinzione della sua nutrice da uno straniero, senza avere la nozione della *diversità*. Ogni filosofo fa d' uopo, che confessi che lo spirito dee avere le nozioni del soggetto, e del predicato di un giudizio per poterlo formare. Ora l' atto intellettuale chiamato giudizio, su la distinzione della nutrice dallo straniero, può essere espresso da questa proposizione: *la nutrice è diversa dallo straniero*; la nozione della *diversità* entra dunque in tale giudizio. Lo spirito può avere idee diverse, senza paragonarle; ma quando le paragona e percepisce un rapporto di diversità fra di esse, è necessario, che abbia questa nozione di *diversità*; 2. Un filosofo di buona fede dee confessarmi ancora; che questa nozione, di cui parliamo, non viene dalle sensazioni; essa è un semplice rapporto, ed io ho mostrato, che i rapporti hanno il loro principio efficiente nell' attività sintetica dello spirito. » *Locke* stesso » scrive il primo e principale atto dello spiri» to, allora che ha qualche sentimento, o » qualche idea, si è di percepire le idee che » egli ha, ed in quanto le percepisce di ve» dere ciò che ciascuna è in se stessa, e per» ciò di percepire ancora la loro differenza, » e che l' una non è mica l' altra. E' questa » una cosa tanto necessaria, che senza di ciò

» lo spirito non potrebbe nè conoscere,
» nè immaginare, nè ragionare, nè avere
» assolutamente alcun pensiere distinto. Io
» dico, che per questa ragione lo spirito per-
» cepisce chiaramente, e di una maniera in-
» fallibile, che ciascuna idea conviene con se
» stessa, e che essa è ciò che è; e che al
» contrario tutte le idee distinte non conven-
» gono fra di esse, cioè che l' una non è l'
» altra: ciò che egli vede senza pena,
» senza sforzo, senza fare alcuna deduzione;
» ma fin dalla prima veduta per la potenza
» naturale, che ha di percepire, e di di-
» stinguere le cose. (a)

Questo luogo del filosofo inglese mi offre le seguenti riflessioni. Se il primo passo dello spirito, nel cammino della conoscenza, si é di vedere immediatamente l' identità di ciascuna idea con se stessa, e la diversità di ciascuna idea con un' altra; lo spirito dee dunque, ne' suoi primi passi verso la conoscenza, possedere le nozioni dell' identità, e della diversità, e queste nozioni si debbono riguardare come essenziali all' intendimento. Or donde nascono queste nozioni? Avere una idea non è la stessa cosa del vederne l' identità con se stessa, ed avere due idee diverse non è la stessa cosa del vederne la loro diversità. Per tale oggetto si richiede un atto di

(a) *Op. cit. lib.* IV. *c.* I. §. IV.

comparazione, in seguito del quale lo spirito percepisce l' identità, o la diversità. Queste due nozioni d' identità, e di diversità son dunque il prodotto di una comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge alle idee sensibili; esse sono due elementi semplici, e soggettivi delle nostre conoscenze. *Locke* non ha dunque risalito all' origine di queste nozioni, e perciò non ne ha ben conosciuto la natura.

§. 35. I primi giudizii dell' esperienza hanno per oggetto gl' individui, e costituiscono l' esperienza *primitiva*, *ed immediata*; così quando io, bevendo dell' acqua, giudico: *Quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*; un tal giudizio particolare, io lo chiamo *esperienza immediata*, *o primitiva*. Ora la sintesi, che mi dà un tal giudizio, è una sintesi reale; quest' esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose reali, e la loro congiunzione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò che è stato offerto unito dalla sensibilità, essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato, ed il soggetto, la quale vi è, non già a porvene alcuna.

Similmente quando, vedendo del fuoco vicino alla neve, e la liquefazione di questa, giudico, che il *calorico liquefà la neve*, un

tal giudizio particolare costituisce un' esperienza primitiva ed immediata, ed è il prodotto di una sintesi reale, la quale congiunge soli elementi oggettivi.

Ma questi giudizii particolari non possono generalizzarsi, e costituire l' esperienza, su di cui son fondate le scienze, se non per mezzo della combinazione de' due elementi soggettivi, di cui ho parlato, colle impressioni sensibili. Per poter dire: *l' acqua ha l' attributo di estinguere la sete*, è necessario formarsi un' idea generale dell' acqua. L' acqua, che ho bevuto una volta, è un individuo distinto dall' acqua, che ho bevuto un' altra volta, e così di seguito. Similmente l' estinsione della sete di una volta, o la sensazione che l' acqua mi ha destato bevendola, è una modificazione particolare del mio spirito distinta da quella, che mi ha destato un' altra acqua bevendola un' altra volta. Per poter dire dunque: *l' acqua ha l' attributo di estinguer la sete*, è necessario, che io comprenda sotto l' idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari, che ho bevuto; ed è necessario, che io comprenda sotto una nozione generale, tutte le sensazioni particolari, che le acque particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questa generalizzazione è indispensabile, per poter dire: *l' esperienza*

m' insegna, *che l' acqua ha l' attributo di estinguer la sete*. Ma tutto ciò significa, che lo spirito dee vedere un rapporto d' *identità* fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità .. Sono necessarii per costituire l' esperienza di cui parliamo, questi giudizii: *l' acqua che ho bevut' oggi è identica sotto alcuni riguardi, o simile a quella, che ho bevuto jeri, e nel tempo di cui mi ricordo. Le sensazioni, che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle, che provai jeri, e nel tempo antecedente bevendola*. Questi due giudizii, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d' identità fra due fatti, costituiscono l' esperienza secondaria, o comparata. Ora in questi giudizii entrano per elementi necessarii le nozioni d' identità, e di diversità; vi entrano dunque degli elementi soggettivi, in combinazione cogli oggettivi. *L' esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi*.

La distinzione delle due esperienze è della più alta importanza, per determinare il valore delle nostre conoscenze.

§. 36. Meditando su i rapporti ho creduto, che si possano tutti ridurre a due enunciati, cioè a quello dell' identità, ed a quello della diversità. E' evidente, che il rapporto di uguaglianza consiste nel rapporto d'

identità delle quantità, e quello di disuguaglianza nella diversità delle quantità.

Due linee rette possono paragonarsi, o per la loro grandezza, o per la loro posizione: a queste due specie si riducono tutti i loro rapporti. La prima è evidentemente compresa ne' due rapporti di cui parliamo; la seconda riflettendosi, si vedrà compresa ancora. Supponiamo la linea retta A B C, di cui A B, B C sieno le parti: il rapporto di posizione della linea B C colla linea A B consiste nel rapporto d' identità di uno degli estremi della prima, con uno degli estremi della seconda, essendo il punto B comune alle due rette, e nell' identità della direzione dell' altro estremo della prima col punto B, colla direzione dell' altro estremo A della seconda col punto B.

Se poi le due rette non sono nella stessa direzione, allora la loro posizione può essere o d' inclinazione, o di parallelismo, e l' uno e l' altro rapporto sono compresi ne' due enunciati d' identità, e di diversità.

La posizione di due rette o è tale, che prolungate da una delle parti s' incontrano in qualche punto, o è tale, che prolungate da qualunque parte non s' incontrano giammai.

Nel primo caso la posizione comprende due rapporti, uno d' identità di uno degli estremi dell' una con uno degli estremi dell' altra, e la diversità della direzione di questo

punto comune con gli altri due estremi delle linee date. Così le due linee A B, E D,

Fig. 1.

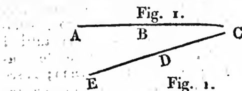


Fig. 1.

sono inclinate l' un' all' altra, poichè prolungate ambedue verso la stessa parte, s' incontrano in C, e questo punto è comune alle rette A C; E C; ma la sua direzione con A è diversa dalla sua direzione con E. Questi due rapporti d' identità, e di diversità costituiscono il rapporto d' inclinazione di una retta ad un' altra.

Se poi le due rette A B, C D (fig. II.)

Fig. II.

A——————B
C——————D sono in tale posizione fra di esse, che prolungate tutte e due da ambe le parti non possono incontrarsi giammai, esse sono parallelle fra di esse; e questo rapporto di parallellismo consiste nell' impossibilità di avere le due rette un estremo comune, o nella diversità perfetta de' due estremi di una retta cogli altri due estremi dell' altra.

Seguendo a considerare il rapporto d' inclinazione, nelle sue diverse specie, la verità

che io espongo, si renderà vieppiù evidente. Due rette inclinate l'un' all' altra, o son tali che prolungate tutte e due da una stessa parte s' incontrano, o pure si danno già per incontrate: in questo secondo caso costituiscono un angolo. Il rapporto d' identità fra gli angoli conseguenti costituisce l' angolo retto, quello di diversità forma l' angolo obbliquo. E qui conviene osservare, che il rapporto di diversità costituisce la disuguaglianza di due quantità, ed il rapporto d' identità di una delle quantità con una parte dell' altra costituisce il rapporto, che fa riguardare la prima come minore dell' altra, e questa seconda come maggiore della prima; perciò, se il rapporto di diversità, fra gli angoli conseguenti, costituisce gli angoli obbliqui; il rapporto d' identità combinato con quello di diversità determina l' angolo obbliquo, ad essere ottuso, o acuto; essendo ottuso quell' angolo che è maggiore del suo conseguente, ed acuto quello che è minore del suo conseguente.

§. 36. Ciò mi porge l' occasione, di liberare l' illustre *Wolfio* da una censura che a torto gli è stata fatta. Egli tanto nell' ontologia, che negli elementi dell' aritmetica, riduce a teoremi di cui dà le dimostrazioni, i seguenti principii matematici. Il tutto è uguale alle sue parti prese insieme. Tutte le parti prese insieme sono uguali al tutto. Qualsivo-

glia parte del tutto è minore del tutto. Il tutto è maggiore di qualsivoglia sua parte. Egli poggia queste dimostrazioni sul principio d' identità. Ciò vale quanto risalire alle nozioni generatrici di tutt' i rapporti matematici; intanto *Condillac* gli dirige questa critica: « ecco » come un geometra ha la precauzione di pro- » vare che il tutto è maggiore della sua parte. » Egli stabilisce sul principio una definizione, » *che un tutto è più grande, di cui una* » *parte è uguale ad un altro tutto*; e per » assioma, *che lo stesso è uguale a se* » *stesso*; è questa la sola proposizione, che » egli non intraprende di dimostrare. In se- » guito egli ragiona così: *un tutto di cui una* » *parte è uguale ad un altro tutto è più* » *grande di questo secondo tutto* (*per la* » *definizione*); *ma ciascuna parte di un* » *tutto è uguale ad un altro tutto*, *cioè a* » *se stessa* (*per l' assioma*); *un tutto è* » *dunque più grande della sua parte*.

» Io approvo che questo raziocinio a- » vrebbe bisogno di un commentario, per es- » sere posto alla mia capacità. Che che ne » sia egli mi sembra, che la definizione non » è nè più chiara, nè più evidente del teo- » rema, e che per conseguenza essa non po- » trebbe servire alla sua prova.

» Egli mi sembra, che basta di riflette- » re sul modo con cui si fa l' idea di un tutto,

» e di una parte, per vedere evidentemente,
» che il tutto è più grande della sua par-
» te. (a)

Io paragono questa critica di *Condillac* con quello che egli stesso scrive nel capitolo I. libro I. dell' arte di ragionare. « É la pro-
» posizione di per se stessa evidente, quando
» colui che conosce il valore de' termini, non
» può dubitare di ciò, che con quella si af-
» ferma. Tale è questa: *il tutto è uguale*
» *alle sue parti prese insieme*. Or perchè
» mai colui, che conosce esattamente le idee
» che si attaccano alle diverse parole di questa
» proposizione, non può dubitare della sua
» evidenza? Perchè vede, che essa è identi-
» ca, o che non significa altra cosa, se non
» che il tutto è uguale a se stesso.

» Se si dice: *il tutto è più grande di*
» *una delle sue parti*, è anche questa una
» proposizione identica; poichè è lo stesso
» che il dire, che il tutto è più grande di
» ciò che è men grande di esso.

Se questa proposizione, io osservo contro l' illustre francese, il tutto è più grande di una delle sue parti, non è secondo voi, evidente, se non perchè essa è identica, *Wolfio*, il quale fa vedere quest' identità, ragiona dunque esattamente, e voi vi contradite criticandolo. Se tutte le proposizioni evidenti si risolvono nel

(*a*) *De l' art de penser c.* IX.

principio d' identità come voi stesso convenite, colui che esegue questa risoluzione, non merita certamente alcuna censura. Per conoscere, che il tutto è più grande della sua parte, egli basta, dice *Condillac*, di riflettere sul modo della formazione delle idee di tutto e di parte; io ne convengo, e soggiungo che la dimostrazione di *Wolfio* ridotta alla forma analitica, é appunto poggiata su la generazione di queste idee. Quando rapportiamo una parte ad un tutto noi vediamo due rapporti uno d' identità della parte con se stessa, ed un altro di diversità della parte col tutto; questi due elementi semplici d' identità, e di diversità, producono appunto le idee di tutto, e di parte, di *maggiore*, e di *minore*. Se tutte le verità della matematica son verità di rapporto; se da un' altra parte esse son proposizioni identiche; siegue, che tutti i rapporti della matematica debbono ridursi a quelle d' identità, e di diversità. Queste due nozioni fondamentali del sapere umano, sono le nozioni generatrici di tutt' i rapporti che la matematica considera: esse non vengono dalle sensazioni, ma dall' attività sintetica dello spirito: esse sono elementi soggettivi dell' esperienza scientifica, ed entrano, come condizioni indispensabili, nei primi passi, che fa lo spirito verso la conoscenza. I filosofi non hanno risalito all' origine di queste nozioni, e non ne hanno ben conosciuta la natura, non esclusi *Locke*, *Wolfio*, e *Condillac*.

Io ho fatto vedere qui sopra, che tutti i rapporti, che si possono considerare fra una retta, ed un' altra, si riducono a quello d' identità, ed a quello di diversità. La stessa cosa è facile d' intendersi riguardo a' triangoli, ed alle figure.

L' Aritmetica esamina i rapporti de' numeri, come la Geometria esamina i rapporti della grandezza continua. I due rapporti d' identità, e di diversità, entrano tanto nella formazione delle idee de' numeri, che ne' loro rapporti. *Due* è uno più uno; esso esprime un' idea formata colla sintesi di elementi identici; lo stesso dee dirsi di tutti gli altri numeri. Quando proponete di fare l' addizione di più numeri, voi proponete di trovare un numero, il quale abbia un rapporto d' identità co' numeri dati presi insieme. E' facile, dopo ciò che abbiam detto di vedere, che tutti i rapporti dell' Aritmetica si riducono, in ultima analisi, a quelli d' identità, e di diversità.

E qui conviene ancora notare, che i due rapporti di cui parliamo, non solamente si frappongono fra alcuni termini, ma ancora fra alcuni rapporti, e così ci danno nozioni di rapporti: per esempio, in ciò che abbiam detto di sopra, si può osservare, che dopo d' aver avuto nel rapporto di posizione di una linea ad un' altra, la nozione dell' angolo, possiamo paragonare questo rapporto con un' al-

tro, ed avere la nozione dell' angolo retto, dell' ottuso, dello acuto. Similmente noi paragoniamo il rapporto di due numeri col rapporto di due altri, e nell' identità di questi rapporti stabiliamo la proporzione.

§. 37. Tutte le verità della matematica pura son verità necessarie, poichè son verità di rapporto, ed i rapporti riducendosi a quello d' identità, e di diversità, l' espressione generale di tutte le verità della matematica pura è il principio di contraddizione. Se l' Autore del criticismo avesse fatto questa importante osservazione, non avrebbe insegnato, che le verità primitive della matematica pura sono giudizii sintetici *a priori*, errore fondamentale su di cui poggia il criticismo. E qui mi si presenta l' occasione di osservare, che il filosofo di cui parliamo ha confuso l' operazione sintetica co' suoi prodotti, che sono le percezioni del rapporto fra le idee paragonate. Allora che lo spirito rapporta un termine della relazione all' altro, egli esegue una sintesi, la quale è il principio efficiente, che pone un *termine rapportato*. Lo spirito nel termine rapportato vede un rapporto, ed esegue con ciò un' analisi; indi unisce questo rapporto, che aveva separato dal termine rapportato allo stesso termine, e compie il giudizio. Lo spirito, prima della comparazione, non aveva che il termine della relazione: dopo la comparazione ha un *termine rapportato*; l' atti-

vità sintetica ha dunque posto dal suo fondo, nel termine della relazione, il rapporto, e questo rapporto è un elemento soggettivo aggiunto all' oggettivo. Ma nel giudizio lo spirito non percepisce, se non ciò che si trova nel termine della relazione in quanto rapportato, nel che lo spirito non sorte dall' identità, poichè nel termine rapportato è compreso evidentemente il rapporto. Quest' osservazione dilegua qualunque dubbio su la soluzione data circa l' utilità del raziocinio, e su l' impossibilità de' giudizii sintetici *a priori*. Il raziocinio, si domanda, essendo poggiato su l' identità, come esso è istruttivo? Abbiamo risposto, perchè ci scovre i rapporti diversi delle nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere, ma questi rapporti, essendo ne' termini rapportati, non si sorte dalla legge dell' identità. I termini non sono rapportati, se non dopo l' azione sintetica della comparazione. Il raziocinio nel suo risultamento scovre dunque un elemento nelle nostre idee, che la comparazione vi ha posto.

La mancanza di quest' osservazione ha prodotto ne' grand' ingegni de' molti tentativi inutili per risolvere l' importante problema dell' utilità del raziocinio. Il Sig. *Laroumiguiere* ha pubblicato un opuscolo intitolato *i paradossi della lingua de' calcoli*, ed un altro su *l' identità del raziocinio*. Il valente uomo è stato molto saggio nell' aver propo-

sto le dottrine contenute negli opuscoli citati, in un modo problematico. Egli sentiva l' imbarazzo in cui gettano lo spirito.

Nel §. 85. del capitolo III. del primo volume di quest' opera, io ho enunciato la legge generale del raziocinio ne' seguenti termini: *in ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune perfettamente identico nell' idea, fra la proposizione che serve di principio, e la conclusione, e vi dee essere ancora una proposizione, che faccia vedere l' identità o parziale, o perfetta fra gli altri due termini del principio, e della conclusione*. Mi è stata fatta contro di questa legge la seguente obbiezione. La legge enunciata dee valere pe' soli raziocinii affermativi, non già pei negativi. E' mio dovere di rispondere all' obbiezione proposta, e questo mi sembra il luogo opportuno di farlo. Tutti i giudizii necessarii debbono essere identici, tanto se sono affermativi, quanto se sono negativi. Ora ne' giudizii identici il rapporto fra le idee paragonate dee essere racchiuso nell' idea del soggetto. Ne' giudizii necessarii affermativi il rapporto di cui si parla è quello d' identità; ne' giudizii necessarii negativi un tal rapporto è quello di diversità: dicendo, per cagion d' esempio, *il triangolo è figura*, vedo con questo giudizio il rapporto d' identità fra le due idee di triangolo, e di figura; e questo rapporto è racchiuso nella idea del sog-

getto come paragonata coll' idea di figura. Nel giudizio poi negativo: *il circolo non è quadrato*, il rapporto di diversità fra il circolo ed il quadrato è contenuto nella idea del circolo come paragonata con quella del quadrato. Questo giudizio è dunque identico non già perchè sono identiche le due idee di circolo, e di quadrato, ma perchè sono identiche le idee di circolo, e di una figura diversa dal quadrato; di fatto questo giudizio: *il circolo non è quadrato* è equivalente a questo altro: *il circolo é una figura diversa dal quadrato*.

§. 38. *Il bianco è diverso dal verde. Il bianco è diverso dal rosso*. Queste due proposizioni sono dello stesso valore delle seguenti. *Il bianco non è verde. Il bianco non è rosso*. Possiamo generalizzare, e dire: *Il bianco non è il non bianco*, o pure: *Il bianco non è ciò che non è bianco*. L' elemento soggettivo della diversità, unito ad un' idea positiva, costituisce dunque la nozione della *privazione*.

L' idea generale sotto di cui riguardiamo gli oggetti del sentimento, e quelli da cui gli oggetti del sentimento sono inseparabili, è quella di esistenza: se a questa idea uniamo quella di diversità, il secondo termine del rapporto è *la non esistenza*, o il *nulla*; e diremo: *L' esistenza non è il nulla*. Questa sintesi produce un' illusione: essa obbliga lo

spirito a riguardare come qualche cosa di positivo *le privazioni*, poichè l'obbliga a riguardarle come il secondo termine di un rapporto.

Quando lo spirito, esaminando un pensiere complesso, ritrova che fra due idee identiche si è interposto il rapporto di diversità, o fra due idee diverse quello di identità; egli riguarderà questo pensiere come un *impossibile intrinseco*, o come non possibile ad effettivarsi da una causa quale che siasi. Quando poi al contrario nell' esame di un pensiere complesso, lo spirito non ritrova interposta la diversità fra idee identiche, o l' identità fra idee diverse, egli riguarderà questo pensiere come esente da contraddizione, e come un *possibile intrinseco*, vale a dire come possibile in se ad effettivarsi, nella supposizione dell' esistenza di una causa idonea a farlo.

L' impossibile intrinseco, ed il suo opposto il possibile intrinseco, non sono dunque alcuna cosa fuori dello spirito: essi sono semplici nozioni soggettive, cioè semplici rapporti. Bisognerebbe esaminare, come lo spirito introduce fra idee identiche la diversità, e fra idee diverse la diversità: ciò lo faremo in altro luogo, dove faremo la critica dell' Ontologia, la quale effettiva i rapporti; intanto mi piace di rapportare qui una solida osservazione di *Condillac*. » L' abuso delle nozioni astrat-
» te effettivate si mostra ancora ben visibil-

» mente, allora che i filosofi, non contenti
» di spiegare alla loro maniera la natura di ciò
» che è, han voluto spiegar la natura di ciò
» che non è. Si son veduti parlare delle crea-
» ture puramente possibili, come delle crea-
» ture esistenti, e tutto effettivare sino al nul-
» la, donde esse son uscite. Ove erano le
» creature, si è da loro domandato, prima
» che Dio l' avesse creato? La risposta è fa-
» cile, poichè questa domanda é la stessa co-
» sa del domandare, ov' erano le creature pri-
» ma di essere; al che, come mi sembra,
» basta di rispondere, che esse non erano in
» alcuna parte. L' idea delle creature possi-
» bili non è se non che un astrazione effetti-
» vata, che noi abbiamo formato, cessando
» di pensare all' esistenza delle cose, per non
» pensare ad altro, se non che alle altre qua-
» lità, che noi in loro conosciamo. Noi ab-
» biamo pensato all' estensione, alla figura,
» al moto, ed al riposo de' corpi, ed abbia-
» mo cessato di pensare alla loro esistenza.
» Ecco come ci abbiam fatto l' idea de' corpi
» possibili: idea che toglie loro tutta la rea-
» lità, poichè le suppone nel niente; e che
» per una contraddizione evidente le conser-
» va loro, poichè ce le rappresenta come
» qualche cosa di esteso, di figurato ec. I
» filosofi non osservando questa contraddizio-
» ne, non han preso quest' idea, se non per
» questo ultimo lato. In conseguenza eglino

» hanno dato a ciò che non è, la realità di
» ciò che esiste: ed alcuni hanno creduto di
» risolvere di una maniera sensibile le più
» spinose questioni della creazione. (a)

Io ritornerò, come dissi, su questa materia del possibile. Quando lo spirito esaminando un giudizio opposto ad un altro, riguarda questo secondo come impossibile, egli riguarda il primo come *necessario*; altrimenti riguarda il primo come *contingente*. La necessità e la contingenza non sono dunque per noi che rapporti. Esamineremo ciò più a lungo in altro luogo.

Concludiamo: tutti i rapporti si riducono alle nozioni semplici d' identità, e di diversità. Io non intendo di parlare de' rapporti morali, la cui considerazione non entra nel piano della presente opera.

§. 39. Il nostro spirito ha una moltitudine di percezioni, che egli lega, e congiunge insieme. La filosofia critica ha elevato la seguente questione: *La connessione fra le nostre percezioni è essa oggettiva, o soggettiva? è essa a priori, o a posteriori?* La questione era degna della filosofia, e meritava un esame diligente: si dee alla filosofia critica la gloria di averla proposta. Ma essa ha errato nella soluzione, L' esperienza, ha essa detto, non è possibile sempre una connessio-

(a) *Art de penser* I. *p. cap. VIII.*

ne fra le nostre percezioni, e la rappresentazione di questa connessione è *a priori* in noi, essa è un elemento soggettivo dell' esperienza; il quale nella sintesi colla materia che ci è data, acquista un valore oggettivo; e così lo spirito legando gli sparsi caratteri a lui dati, costruisce il gran libro della natura. Noi riconoscendo il merito della questione proposta, ed avendola esaminato diligentemente, ne abbiamo dato una soluzione differente. Vi è una congiunzione fra le nostre percezioni, abbiamo noi detto, oggettiva; ed un' altra soggettiva. La prima è offerta allo spirito; la seconda è un prodotto della sua attività: lo spirito colla sua meditazione osserva la prima, ma forma la seconda. La prima ci dà l' esperienza primitiva; la seconda l' esperienza comparata. L' esistenze son date allo spirito: egli ne è lo spettatore, e non il conoscitore: una connessione fra l' esistenze gli è anche data: egli dee conoscerla, non ispiegarla o comprenderla. L' esperienza primitiva è composta di soli elementi oggettivi: l' esperienza comparata è composta di elementi oggettivi, e soggettivi. La sintesi reale unisce elementi oggettivi solamente; la sintesi ideale unisce elementi oggettivi, e soggettivi insieme. Le connessioni oggettive sono la connessione fra la modificazione, ed il soggetto, e quella fra l' effetto, e la causa. Le connessioni soggettive sono tutti gli altri rapporti, e perciò l' identità e la diversità.

Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza*, *efficienza*, *identità*, *diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarii, per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. *Io son sensitivo. Il vento agita il mare. Tutt' i giorni per gli abitatori dell' equatore sono uguali. I giorni dell' anno per gli abitatori della sfera obliqua sono disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza*; la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del *me*, e l' *Io* come il soggetto delle sensazioni, e così l' aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io*. Nella seconda il vento, cioè l' aria in moto, è riguardata come ciò che produce l' agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell' agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, o dell' *efficienza*. Nella terza le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell' *identità*, poichè l' aggettivo *uguali* può tradursi *identici nella quantità*. Nella quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione di *diversità*, poichè l' aggettivo *disuguali* può tradursi *diversi nella quantità*.

Io ho detto, che le nozioni essenziali all' intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del me,

il quale sente un fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni d'identità, e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni, che paragonate ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed a notarne a certi riguardi l'identità, ed a certi altri la diversità.

Nel § 20 ho osservato contro di *Hume*, che vi sono de' fatti non solamente in congiunzione, ma ancora in connessione, i fatti però, che ho in quel luogo allegati, sono interni allo spirito. Ora si dee cercare, se possa dirsi lo stesso de' fatti esterni, cioè di quelli che ci si presentano nel mondo de' sensi esterni. Non può negarsi, esservi de' fatti, di cui noi conosciamo semplicemente la congiunzione o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione; ma riflettendo si trova, che la connessione di cui è parola, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. Sviluppiamo queste dottrine. Io ho parlato a lungo nel primo volume, della distinzione de' giudizii empirici contingenti, e de' giudizii razionali necessarii. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione; noi vediamo che queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto; ma non vediamo che appartengono necessariamente ad

un tale soggetto, e che posto il tale oggetto, la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che noi riguardiamo come cause, e quelli che riguardiamo come effetti, una connessione necessaria; noi vediamo che il tal fatto dee avere una causa, ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Questa dottrina è stata chiaramente stabilita in più luoghi di quest' opera, e da ciò abbiamo con ragione concluso contro di *Kant*, esser falso, che ogni connessione delle nostre percezioni sia soggettiva ed *a priori*.

Intanto il mondo de' sensi esterni sembra ancora presentarci de' fatti in connessione. Un uomo pone 1000 monete in una borza: ne prende una volta 600: dopo di ciò le numera, e ne ritrova 400: quest' ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. L' esperienza m' insegna, che la luce si diffonde in linee rette, per tutte le direzioni: la stessa m' insegna ancora, che l' intensità della luce, nelle diverse distanze dal punto luminoso, è in ragione inversa de' quadrati di queste distanze: il raziocinio mi fa conoscere, che il secondo fatto è una conseguenza necessaria del primo. I fatti però, che esaminiamo, appartengono all' esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva, poichè essi son legati col rapporto d' identità. Io ho osservato, che noi non possiamo numerare gl' individui, senza aver ge-

neralizzato la loro idea : la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per costituire un numero, è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi; fa d' uopo dunque che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi: ciò è appunto un generalizzare.

Ho dimostrato ugualmente, che non si può generalizzare, senza le nozioni soggettive d' identità, e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone un' esperienza comparata, la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso dee dirsi, quando se ne numerano 600; ed indi 400; queste tre esperienze son dunque esperienze comparate. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000, meno il numero 600,. ritrova la differenza 400; egli scovre un rapporto d' identità fra $1000 - 600 = 400$. I fatti dunque, di cui è parola si legano dall' attività sintetica dell' intelligenza, con una connessione soggettiva. Lo stesso dee dirsi, riguardo all' altro fatto allegato. Allora che ponete la diffusione della luce dal centro luminoso, per linee rette in tutte le direzioni possibili, voi ponete una sfera luminosa; e perciò ponete una sfera: ora la nozione di una sfera racchiude in se l' elemento soggettivo dell' identità, poichè la sfera è un solido terminato da una superficie curva, di cui tutt' i punti sono ugualmente distanti

da un punto interno, che si chiama *centro*. Allora che il raziocinio vi pone in istato di concludere, che l' intensità della luce è in ragione inversa de' quadrati delle distanze, voi non venite a questa conclusione, se non in forza di questa verità geometrica: *le superficie delle sfere sono in ragione inversa de' quadrati de' loro raggi*. Ora tutte le verità matematiche sono verità di rapporto, come ho di sopra osservato, e tutt' i rapporti si riducono alli due d' identità, e di diversità. La connessione dunque de' fatti allegati della luce, è una connessione soggettiva.

Da tutto ciò possiamo concludere 1. che vi ha una connessione necessaria oggettiva, fra alcuni fatti del senso interno. 2. Che una innumerabile moltitudine di fatti de' sensi esterni, ci si presenta solamente in congiunzione, non mica in connessione, 3. Che una innumerabile moltitudine di fatti de' sensi esterni, ci si presenta in connessione; ma che questa connessione è soggettiva, non oggettiva. Così, per rischiarare maggiormente quest' ultima conclusione coll' esempio generale dell' ottica; si tratta in questa scienza degli effetti e delle proprietà della luce, in seguito di certi principii, che riducono questa dottrina alla geometria pura. Si stabilisce da principio, che i raggi della luce si propagano in linea retta, finchè alcun ostacolo non si opponga al loro passaggio; che essi si riflettono facendo

gli angoli di riflessione uguali a quelli d' incidenza; che penetrando da un mezzo in un altro di differente densità, essi si allontanano dalla loro primitiva direzione, osservando nulla di meno una certa legge geometrica. Questi fatti una volta ammessi, qualunque sia la natura della luce, de' mezzi per cui essa passa, o che la riflettono, il matematico non l' esamina affatto: i raggi non sono più per lui, che linee rette; le superficie che riflettono o che rifrangono, non sono altra cosa per lui che superficie puramente geometriche, di cui la sola forma è solamente ciò che egli considera. Di questo modo egli determina il cammino de' raggi della luce su gli specchi, ed a traverso delle lenti, i loro effetti su la veduta ec. Osservate inoltre, che i fatti allegati sono esperienze comparate non già primitive. Perciò la connessione s' introduce fra i fatti dell' esperienza comparata.

Qui nasce un' altra questione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* I filosofi son divisi su la questione proposta.

È noto il gran problema metafisico di cui parla il sig. *D' Alembert* nel numero XVI de' suoi elementi di filosofia cioè, *se le leggi del moto, e dell' equilibrio de' corpi sono di verità necessaria o contingente?* L' esamineremo altrove.

§. 40. Noi abbiam fatto molto cammino, nella ricerca dell'origine delle idee: è utile di renderci brevemente un conto esatto dello spazio che abbiamo percorso, conosceremo così il punto ove ci troviamo, e lo spazio che ci resta a percorrere.

La questione, su l'origine delle nostre idee, è stata essa risoluta completamente, ed in un modo soddisfacente? Ciò che ho detto fin qui, mi obbliga di rispondere negativamente a questa domanda. Ma sembra, che anche un illustre filosofo de' tempi nostri, sebbene della scuola di *Locke*, non sia rimasto soddisfatto delle soluzioni, che si son date del problema che ci occupa.

Il sig. *Degerando* di fatti parlando de' problemi, che non ancora sono stati risoluti in filosofia, scrive: « non vi sarebbe egli al- » cun mezzo di conciliare i due sistemi con- » trarii su la formazione delle idee, quello » che fa nascere tutte le idee da' sensi, e » quello che suppone in noi certe idee ine- » renti al nostro essere? Non vi sono forse » degli equivoci su l' interpetrazione di questa » massima: *che tutte le idee vengono da'* » *sensi*? Si è forse tenuto un sufficiente conto » di tutte le operazioni, che concorrono alla » formazione di ciascuna specie d' idee. (a)

(a) *Histoire comparèe ec. t. 2. c. VII.*

Si domanda : vi sono alcune idee innate, o inerenti al nostro essere? Ecco come un cartesiano risponde alla proposta questione. » Per *idea* io intendo una nozione che è nell' » anima, e che le fa percepire qualche cosa » chiaramente, o oscuramente. Egli si tratta » di provare, che vi sono delle idee di que- » sto genere, che l' uomo riceve da Dio, » *prima che i sensi possano agire su di* » *lui* . . . Per dimostrarlo io non ho bisogno » se non che di alcune proposizioni semplici. » 1. *L' Anima essendo essenzialmente spi-* » *rituale*, *essendo stata creata pensante*, » *egli bisogna necessariamente*, *che sin da* » *questo primo istante vi sia qualche og-* » *getto reale*, *al quale ella pensa*: perchè » direbbesi, che in questo primo momento l' » anima pensa a nulla? Pensare a nulla, e » non pensare affatto è la stessa cosa. Se dun- » que si approva, che l' anima pensa tosto » che ella comincia ad esistere, si dee indi- » spensabilmente convenire ancora, che essa » ha fin d' allora un oggetto a cui ella pensa; » 2. *quest' oggetto del pensiere dell' anima*; » *e che essa percepisce sin dal primo mo-* » *mento della sua esistenza*, *si dee nomi-* » *nare idea*. Io non esamino ancora se que- » st' oggetto di cui l' anima si occupa sia al » di dentro, o al di fuori di lei; è questa » una questione che bisogna adesso allontana- » re : ma quale che siasi quest' oggetto, esso

» è sicuramente presente all' anima. Poichè
» dunque questa sostanza, cominciando ad
» essere, ha un oggetto attuale del suo pen-
» siere, per la stessa ragione, ella ha ancora
» qualche idea, che le è attualmente presen-
» te. 3. *L'oggetto di questo pensiere, o l'*
» *idea che l' anima ha in questo primo mo-*
» *mento, dee corrispondere alla sua dignità.*
» In effetto l' anima è stata creata per servire
» Dio; è questa la sua essenziale destinazione.
» Cominciando dunque ad essere, ella dee
» avere qualche nozione di questo divino og-
» getto: ma può ella avere questa nozione,
» senza che abbia nel medesimo tempo una
» certa conoscenza di ciò che ella é, di ciò
» che dee essere, e di ciò che dee fare per
» giungere al suo fine? Una creatura pen-
» sante, fatta per Dio, ed a sua immagine,
» non potrebbe essere, nè esser concepita al-
» trimenti. *La vostra estensione dell' idea*
» *di Dio non* si limita mica a' principii della
» legge naturale; essa abbraccia ugualmente
» i principii generali, che sono la base di o-
» gni certezza umana. Tale è la celebre ve-
» rità: *è impossibile che una cosa sia e*
» *nel medesimo tempo non sia.* Lo stesso
» dee dirsi di molti altri assiomi assolutamen-
» te incontrastabili; posto che l' anima ha l' i-
» dea dell' infinito; ha per tal ragione ancora
» l' idea di tutti questi assiomi; poichè tutte
» le conoscenze primitive, immutabili, ne-

» cessarie, che l' uomo può avere gli vengo-
» no dell' idea dell' infinito. Così l' idea dell'
» infinito avendo preceduto nell' anima l' a-
» zione de' sensi, egli siegue che tutte le no-
» zioni primitive, ed immutabili, che riguar-
» dano la legge naturale, la vita civile, le
» scienze umane, hanno ancora la stessa an-
» tichità; esse son tutte impresse dalla mano
» del creatore, e per conseguenza innate.

» Come, si domanda, l' idea dell' infi-
» nito, e le altre che ne sono l' appannaggio,
» esistono nelle anime, che per la situazione
» in cui il corpo le pone, sono incapaci di
» accorgersi di questo ricco tesoro? Poichè,
» secondo il nostro avviso, le anime sono
» nell' impotenza di riflettere si concepisce
» forse in quale stato sono presso di loro quelle
» idee, di cui non fanno espressamente alcun
» uso? Tale è la difficoltà, che viene natu-
» ralmente allo spirito, allorchè s' intende so-
» stenere, che i bambini hanno delle idee in-
» nate . . . . Voi non dovete attendere qui
» de' lumi pienamente soddisfacenti: è più
» facile di dimostrare in generale l' esistenza
» delle idee innate, che di far vedere preci-
» samente ciò che esse sono; principalmente
» nelle persone, che non ne fanno un uso
» marcato.

» Egli sembra che si debbano ammettere
» due rami principali di conoscenze, l' attua-
» le, e l' abituale. L' anima percepisce attual-

» mente un oggetto, allorchè quest' oggetto
» gli è distintamente presente, e che egli è,
» per dir così, sotto i suoi occhi: ma questa
» conoscenza è ancora di due maniere; per-
» chè o essa è solamente diretta senza atten-
» zione, o è riflessa. La conoscenza è sola-
» mente diretta allora che lo spirito perce-
» pisce un oggetto, senza fare alcun ritorno
» su la sua propria percezione, per assicurarsi
» che essa è reale, e che l' oggetto gli è
» espressamente presente: tali sono la mag-
» gior parte delle conoscenze che noi abbia-
» mo nel sonno, ed ancora assai spesso nella
» veglia. L' uomo riflette egli su tutti gli og-
» getti che si presentano al suo spirito, gli
» esamina egli maturamante? Al contrario ve
» ne ha delle migliaja, di cui la sua atten-
» zione non tiene alcun registro: ciò fa che
» queste sorti di percezioni sen volano, e ci
» scappano via: noi nulladimeno le abbiamo
» avute; ma come non vi abbiamo fatto al-
» cun' attenzione, non ne conserviamo alcuna
» rimembranza. Tale è il carattere de' pen-
» sieri, che si nominano ordinariamente *di-*
» *retti*. La conoscenza riflessa è di una na-
» tura tutta differente; lo spirito attento ri-
» piegandosi in qualche maniera su di se
» stesso considera l' oggetto, e nel medesimo
» tempo riguarda e conosce se stesso che per-
» cepisce in quanto percepisce. In quest' ope-
» razione l'anima ha come due pensieri, o

» se voi lo volete, due sguardi; il primo è
» per l'oggetto che ella percepisce; il secon-
» do lo getta su di se stessa come il soggetto
» che percepisce quest' oggetto. Una sì ricca
» conoscenza ci procura due vantaggi. 1. Essa
» produce nello spirito una testimonianza in-
» tima, che l' assicura senza dubbio dell' at-
» tualità delle sue percezioni., 2. Ella fa che
» lo spirito percepisca molto meglio l' oggetto
» che è il termine della sua conoscenza.

» La coroscenza abituale, non ha gli
» stessi caratteri della precedente; essa dif-
» ferisce infinitamente dalla conoscenza attua-
» le, riflessa; ma dippiù essa è differente
» ancora dalla conoscenza attuale, che non
» è se non diretta solamente. Egli sem-
» bra che l' idea la più giusta, che potrebbe
» formarsi della conoscenza abituale, sarebbe
» di riguardarla, *come una veduta debole*
» *ed oscura, che lo spirito occupato altrove*
» *trove di qualche oggetto di cui è attual-*
» *mente affetto, getta su di altri oggetti*
» *che egli ha già percepiti.*

» Quando voi riguardate una statua, il
» vostro spirito ha tante percezioni differenti,
» quanti punti ottici vi sono di quest' oggetto,
» che vengono, sotto diversi angoli, a colpi-
» re il vostro organo: è questo un fatto in-
» dubitabile. Ma la stessa esperienza v' inse-
» gna ancora, che fra i diversi, che questo
» gran pezzo vi presenta, vi sono alcuni luo-

» ghi, che vi fissano maggiormente. Così
» nell' atto che vi ha un pezzo preciso di
» questa statua, che fa l' oggetto della vostra
» percezione attuale, distinta, riflessa, il vo-
» stro spirito continua a percepire sordamen-
» te gli altri luoghi, che da principio l' ave-
» vano colpito: egli li vede con una percezio-
» ne debole, oscura, indistinta, ma intanto
» molto reale... La conoscenza abituale non
» può dunque essere, se non che una cono-
» scenza continuata, una *percezione perse-*
» *verante*, o uno sguardo dello spirito verso
» l' oggetto, ch' egli ha da principio perce-
» pito. Che questo sguardo spirituale sia o-
» scuro, ed indistinto, io l' accordo volen-
» tieri.

» Egli sembra, che lo stato delle idee
» innate ne' bambini, e negli adulti, che non
» vi fanno un' attenzione espressa, è realmen-
» te lo stesso di quello della conoscenza abi-
» tuale. Queste idee sono *percezioni perse-*
» *veranti*, *ma oscure*, *che non abbando-*
» *nano mica l' anima*. La conoscenza abi-
» tuale non è che una seguela, e come uno
» smembramento indebolito di una conoscen-
» za precedente, che è stat' attuale, distinta,
» espressa; invece che le idee innate, riguar-
» date solamente ne' bambini, non suppongo-
» no nulla di simile: ciò che costituisce il
» loro stato, si è di essere *percezioni oscu-*
» *re*, *ed indistinte di certi oggetti*. Essa

„ è, essa dimora nell' anima questa percezio-
„ ne, senza che vi sia stata precedentemente
„ una conoscenza chiara, e distinta degli og-
„ getti, che eglino percepiscono. (a)

Ho recato questi pezzi dello anonimo cartesiano, per far conoscere distintamente l' opinione di questi filosofi cartesiani su l'idee innate. La dottrina esposta contiene 1. Vi sono nello spirito alcune idee anteriori a' sentimenti, ed indipendenti da' sentimenti. 2. Queste idee sono percezioni perseveranti, oscure, indistinte. Io, avendo riguardato le idee come un prodotto della meditazione su i sentimenti, le ho riguardate tutte come acquistate; e perciò non ammetto nello spirito idee anteriori a' sentimenti, e che non suppongano i sentimenti come condizione indispensabile.

Rigetto adunque assolutamente l' ipotesi cartesiana delle idee innate. Riguardo a' motivi addotti dall' anonimo citato, mi limito ad alcune osservazioni: 1. Egli abusa del vocabolo idea: ora gli fa significare l' oggetto della percezione, ora la percezione stessa. Questo abuso è visibile ne' passi rapportati: 2. La filosofia dee principiare da alcuni fatti primitivi: senza di ciò si sostituiscono i fan-

(a) *Traitè de la nature de l' ame, et de l' origine de ses connoissances contre le systeme de M. Locke et de ses partisans tom.* 2. *cap.* 1. 4. 7.

tasmi del proprio spirito, alle realità: il primo fatto al di là del quale non possiamo risalire, si è il sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Accordando all' anonimo che il pensiere sia essenziale allo spirito, e ponendo, che lo spirito nel primo istante della sua creazione, senta se stesso ed un di fuori che lo limita, non si pone alcuna contraddizione: i sentimenti sono certamente una specie di pensieri, e modificazioni spirituali: essi non possono convenire alla materia, e l' esistenza de' sentimenti suppone l' esistenza di una sostanza spirituale. Noi accordiamo dunque all' anonimo, che l' anima sia una sostanza spirituale, ed essenzialmente pensante, ma gli facciam osservare, che il pensiere principia, nel nostro spirito, dal sentimento. Noi gli accordiamo ugualmente, che il pensiere dee essere unito al suo oggetto, ma ciò dee intendersi del pensiere passivo, il quale consiste ne' sentimenti; e noi ammettiamo la presenza, e realità del me, e del di fuori che lo limita. 3. Il principio d' identità, che l' anonimo riguarda come innato, suppone le nozioni d' identità, e di diversità: queste nozioni essendo rapporti suppongono la percezione de' termini del rapporto; esse non sono dunque innate; e perciò non può essere innato il principio che le suppone. Il principio di contraddizione, o d' identità è una verità primitiva, che non suppone in con-

to alcuno la nozione dell' infinito, come l' anonimo pretende: 4. L' oggetto di quest' opera non è quello di rimontare all' origine delle idee morali, ma solamente a quella delle idee semplici, essenziali all' intendimento per conoscere il vero. Dimostrerò in seguito che l' idea di Dio è un prodotto del raziocinio, il quale rimonta dagli oggetti visibili, alla causa prima, ed invisibile. Ciò è conforme alla dottrina dell' Apostolo S. Paolo, il quale insegna, che le cose invisibili di Dio si vedono per mezzo della intelligenza delle cose fatte: *Invisibilia enim ipsius, per ea, quae facta sunt intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et Divinitas*. L' anonimo per ispiegare l' origine delle conoscenze umane, lascia di rientrare in se stesso, ma cerca di esaminare *a priori*, come lo spirito umano dee esser creato. Questo metodo non può essere che illusorio.

Concludiamo: *Non vi sono idee innate*, ***ma*** *tutte le idee sono acquistate*.

§. 41. *Tutte le idee*, si domanda, *derivano da' sentimenti?* Ho fatto vedere, che sebbene tutte le idee sieno posteriori a' sentimenti, e suppongono come condizione i sentimenti, vi sono però alcune idee semplici, le quali derivano dall' attività sintetica dello spirito, e che non sono sentimenti distinti, e sviluppati dagli altri sentimenti. Queste idee sono soggettive sotto tutti i punti, vale a di-

re non solamente derivano dal soggetto conoscitore, ma non corrispondono ad alcuna realità fuori dello spirito. Ho classificato queste idee soggettive, e le ho ridotte a quelle di identità, e di diversità.

Ma, mi si potrebbe opporre, voi avete detto, che tutte le idee semplici sono un prodotto dell' attività intellettuale; non ponete dunque, riguardo all' origine, alcuna distinzione fra le idee oggettive, e le soggettive. Per aver delle idee, io rispondo, è sempre necessario l' intervento dell' attività dell' anima; ma essa riguardo alle idee oggettive, non si estende a produrle, ma a ritrovarle nel gruppo de' sentimenti: essa ritrova il loro materiale, per dir così, nella *passibilità* dello spirito.

Queste idee sono un prodotto dell' analisi, e l' analisi non ricava dal composto, se non ciò che vi si trova. Le idee soggettive al contrario son prodotte dall' attività dell' anima: esse sono un prodotto della sintesi, che le aggiunge a' prodotti dell' analisi, e per dir tutto in poche parole. Le idee semplici sono un prodotto dell' attività intellettuale, la quale si esercita su i sentimenti: alcune sono un prodotto dell' analisi che le separa dal complesso de' sentimenti: altre sono un prodotto della sintesi, che le aggiunge a' prodotti dell' analisi.

I filosofi della scuola di *Locke* non possono contrastarmi questa dottrina: ecco come

scrive il Sig. *Dumarsais*: » Noi non cono-
» sciamo punto le sostanze in se stesse, non
» le conosciamo, se non che per le impres-
» sioni che fanno su de' nostri sensi, ed allo-
» ra diciamo, che gli oggetti son tali, secon-
» do il senso, che da queste impressioni è
» affetto. Se sono affetti gli occhi, diciamo,
» che l' oggetto è colorato, ch' esso è bianco,
» o nero, o rosso, o blù ec. Se è affetto il
» gusto, il corpo è o dolce, o amaro, o
» agro, o insipido ec. Se è affetto il tatto,
» l' oggetto è o aspro, o polito, o duro, o
» molle, grasso, oleoso, secco ec. Questi vo-
» caboli *bianco*, *nero*, *rosso*, *blù*, *dolce*,
» *amaro*, *aspro*, *insipido ec*. sono tante
» qualificazioni, che diamo agli oggetti; e
» sono per conseguenza tanti nomi aggettivi;
» e perchè sono le impressioni che gli oggetti
» fisici fanno su de' nostri sensi, che ci fan-
» no dare a quest' oggetti le qualificazioni di
» cui abbiam parlato, noi chiamiamo queste
» sorti di aggettivi, *aggettivi fisici*.

» Come siam soliti a qualificare gli es-
» seri fisici, in conseguenza delle impres-
» sioni immediate, ch' essi fanno su di noi,
» qualifichiamo ancora gli esseri metafisici,
» ed astratti in conseguenza di qualche consi-
» derazione del nostro spirito a loro riguardo,
» Gli aggettivi che esprimono queste sorti di
» vedute son quelli, che io appello *aggetti-
» vi metafisici*. Gli aggettivi metafisici sono

» in grandissimo numero. Supponghiamo una » piantata di alberi in una vasta pianura: » due uomini vi giungono, l' uno per un termine, l' altro pel termine opposto: ciascuno di questi uomini guardando gli alberi » di questa piantata dice: ecco il primo; di » modo che l' albero, che l' uno appella » il *primo*, è l' ultimo per rapporto all' altro. Così *primo*, *ultimo*, e gli altri nomi » del numero ordinale, non sono se non che » aggettivi metafisici; son essi aggettivi di relazione, e di rapporto numerale. I nomi » del numero cardinale, come *due*, *tre*, *ec.* » son ancora aggettivi metafisici, che qualificano una collezione d' individui... *Grande*, » e *piccolo* sono ancora aggettivi metafisici; » poichè un corpo, quale che siasi, non è » nè grande, nè piccolo in se stesso; esso » non è chiamato tale, se non che per rapporto ad un altro corpo... *Diverso*, *uguale*, *simile*, sono ancora aggettivi metafisici, che qualificano i nomi sostantivi, in » conseguenza di certe vedute particolari dello spirito. (a)

Ma non si era risalito all' origine di queste nozioni soggettive, nè si era conosciuto, come esse concorrano a formare l' esperienza

---

(*a*) *Principes de Grammaire par du Marsais t.* 4. *des noms Adjectifs* . . . .

comparata, e ad introdurre, fra i diversi fatti di questa, una connessione.

§. 42. Io non ho ammesso idee anteriori a' sentimenti, nè assolutamente indipendenti da' sentimenti, in modo che non gli suppongano neppure come condizione; ma ho ammesso alcune idee essenziali all' intendimento, ed ho stabilito questa dottrina sopra solidi fondamenti: ho chiamate idee essenziali all' intendimento quelle per le quali non mancano giammai all' uomo i mezzi per acquistarle: questi mezzi sono il sentimento del *me*, il quale sente un fuor di me, e le facoltà della meditazione, cioè l' analisi, e la sintesi. Io dunque credo di aver trovato il mezzo di conciliazione fra i due sistemi contrarii su la formazione delle nostre idee. Io nego le idee innate, nel senso di idee anteriori ed indipendenti assolutamente da' sentimenti, io le ammetto nel senso d' idee naturali, o d' idee, per l' acquisto delle quali si possiede una disposizione, o virtualità naturale. Per far meglio ciò conoscere a' miei lettori io paragono la mia dottrina con quella di *Leibnitz* ne' suoi nuovi saggi su l' intendimento umano; questo paragone potrà rendere fuor di contrasto il mezzo di conciliazione, che io ho trovato. Il filosofo citato scrive: » Il Sig. Locke approva, che le idee le quali non hanno punto la loro origine nella sensazione, » vengono dalla riflessione. Ora la riflessione

„ non è altra cosa, se non che un' attenzione
„ a ciò ch'è in noi, ed i sensi non ci dan-
„ no punto ciò che già portiamo con noi.
„ Ciò posto si può egli negare, che non vi
„ abbia molto d' innato nel nostro spirito,
„ poichè noi siamo innati a noi stessi, per
„ così dire? E ch' egli vi abbia in noi essere,
„ unità, sostanza, durata, cangiamento,
„ azione, percezione, piacere, e mille altri
„ oggetti delle nostre idee intellettuali? Que-
„ sti stessi oggetti essendo immediati, ed in-
„ cessantemente presenti al nostro intendi-
„ mento, sebbene non potessero essere sem-
„ pre percepiti a cagione delle nostre distra-
„ zioni, e de' nostri bisogni, perchè maravi-
„ gliarsi, che noi diciamo, che queste idee
„ ci sono innate con tutto ciò che ne dipen-
„ de? Io mi son servito ancora della compa-
„ razione di una pietra di marmo, che ha
„ delle vene, piuttosto, che d' una pietra di
„ marmo tutta unita, o di tavolette vuote,
„ cioè di ciò che si appella *tavola rasa* pres-
„ so i filosofi, perchè se l' anima rassomiglias-
„ se a queste tavolette vuote, le verità sareb-
„ bero in noi come la figura di Ercole è in
„ un marmo, quando il marmo è perfetta-
„ mente indifferente a ricevere o questa figu-
„ ra, o qualche altra. Ma se vi fossero
„ delle vene nella pietra, che indicasse-
„ ro la figura di Ercole in preferenza di altre
„ figure, questa pietra vi sarebbe più deter-

» minata; ed Ercole vi sarebbe come innato » in qualche maniera, sebbene vi bisognasse » del travaglio per discovrire queste vene, e » per nettarle colla politura, togliendo ciò » che le impedisce di comparire. Egli è così » che le idee, e le verità ci sono innate, » come inclinazioni, disposizioni, abitudini, » o virtualità naturali, e non già come a» zioni, sebbene queste virtualità sieno sem» pre accompagnate da alcune azioni sovvente » insensibili, che vi corrispondono. (a)

Io non son partito dalla *tavola rasa*: io son partito dal sentimento del me, il quale sente un fuor di me: io ho ammesso non solamente che l' *Io* è un essere, una sostanza, che è semplice, che in lui vi sono delle modificazioni, che si succedono, che egli è un agente, ed un paziente, che egli è causa, e produce qualche cosa; ma ho ammesso, che egli abbia il sentimento di tutto ciò insieme; e le facoltà della meditazione necessarie ad agire sul complesso de' sentimenti, che lo modificano, e a derivare, e produrre alcune idee; io posso dunque concedere al filosofo alemanno il paragone del marmo, in cui vi fossero delle vene denotanti la figura di Ercole, in preferenza di altre figure: queste vene sarebbero i sentimenti, le facoltà della

(*a*) *Leibnitz: nouveaux essais sur l' entendement, preface.*

meditazione, e la disposizione che inclina lo spirito all'esercizio della meditazione.

La Provvidenza ha fatto l'uomo capace di piacere, e di dolore, e così lo ha disposto all'attenzione, ed all'analisi. Gli ha dato la facoltà di riprodurre i suoi pensieri, secondo la legge dell'associazione: con ciò lo ha disposto, e preformato per la sintesi.

Io posso accordargli, anzi sostengo, che vi sono molte idee, che lo spirito ricava dal fondo del proprio essere meditando sul sentimento di se stesso; io non solo gli accordo che vi sono in noi queste disposizioni. e virtualità naturali, ma ammetto certe modificazioni, passive o sia i sentimenti; che contengono i materiali o le condizioni di tutte le idee naturali. Io non ho espresso la mia dottrina con de' paragoni; ma colla precisione filosofica.

» Egli sembra, che il nostro abile au-
» tore pretenda, che non v'abbia nulla di
» virtuale in noi, ed ancora niente di cui
» non ci accorgessimo sempre attualmente.
» Ma egli non può affatto prendere ciò a ri-
» gore, altrimenti il suo sentimento sarebbe
» troppo paradosso, poichè sebbene le abitu-
» dini acquistate, e le provisioni della nostra
» memoria non sieno sempre percepite, ed
» ancora non vengono sempre al nostro soc-
» corso nel bisogno, noi ce le rimettiamo
» sovvente facilmente nello spirito, in qualche

» occasione leggiera, che ce ne fa sovvenire;
» come non bisogna, se non che il cominciamento di una canzone, per farci risovvenire del resto. Egli limita ancora la tesi in altri luoghi dicendo, che non vi ha niente in noi, di cui non ci fossimo almeno accorti altre volte. Ma oltre che persona non può assicurare per la sola ragione sino a dove possano essere andate le nostre percezioni passate, che possiam aver obbligate, principalmente secondo la reminiscenza dei platonici, che per quanto favolosa essa sia, non ha niente di ripugnante colla ragione tutta nuda: oltre di ciò dico io, perchè bisogna che tutto sia acquistato per mezzo delle percezioni delle cose esterne, e che nulla non possa essere rinserrato in noi stessi? L'anima nostra è ella dunque sola sì vuota, che senza le immagini improntate dal di fuori ella non sia nulla?.. Perchè dunque non potremmo noi fornire ancora a noi stessi qualche oggetto di pensiere dal nostro proprio fondo, allorchè vi vorremmo scavare? (a)

» Filaleto. Se si può dire, che una cosa è nell' anima, sebbene questa non l' abbia ancora conosciuta, ciò non può essere, che perchè ella ha la facoltà, o la capacità di conoscerla.

(a) *Leibnitz loc. cit.*

» Teofilo. Perchè ciò non potrebbe ave-
» re ancora un' altra causa, come sarebbe
» questa, che l' anima può avere questa co-
» sa in lei, senza che se ne sia accorta? Per-
» chè, potendo una conoscenza acquistata es-
» servi nascosta dalla memoria, come voi ne
» convenite, non potrebbe ancora la natura
» avervi nascosto qualche conoscenza originale?
» Bisogna forse, che tutto ciò che è naturale
» ad una sostanza, e che si conosce, si co-
» nosca subito attualmente? Una sostanza ta-
» le quale l' anima nostra, non può, e non
» dee ella avere molte proprietà, ed affezio-
» ni che è impossibile di riguardare tutte su-
» bito, ed insieme? Perchè bisognerebbe an-
» cora, che non si possa nulla possedere nell'
» anima, di cui non si abbia giammai fatto
» uso? Avere una cosa senza servirsene è for-
» se la stessa cosa, che di aver solamente la
» facoltà di acquistarla? Se ciò fosse, non
» possederemmo giammai, se non che cose,
» di cui godiamo. In vece che si sa, che ol-
» tre la facoltà e l' oggetto, egli bisogna sov-
» vente qualche disposizione nella facoltà, o
» nell' oggetto, ed in tutti e due, perchè la
» facoltà si eserciti su l' oggetto.

» Filaleto. Ma supposto che vi sieno ve-
» rità, che possono essere impresse nell' in-
» tendimento, senza ch' egli le percepisca, io
» non vedo come per rapporto alla loro origi-
» ne, possano esse differire dalle verità, che

» l' intendimento è solamente capace di conoscere .

» Teofilo . Lo spirito non è solamente » capace di conoscerle, ma ancora di trovarle, » e s' egli non avesse che la semplice capacità » di ricever le conoscenze, o la potenza passiva per ciò, così indeterminata come quella, che ha la cera di ricever figure, e la tavola rasa di ricever lettere, egli non sarebbe mica la sorgente delle verità necessarie, » come io ho dimostrato, che egli lo è.

» E' questo rapporto particolare dello spirito umano a queste verità, che rende l' esercizio della facoltà facile, e naturale a loro riguardo, e che le fa appellare *innate*. » Ciò non è dunque una facoltà nuda, che » consiste nella sola possibilità d' intenderle: » ciò è una disposizione, un' attitudine, una » preformazione, che determina l' anima nostra, e che fa che esse ne possano esser » tirate. Ciò è intieramente come vi ha della » differenza fra le figure, che si danno alla » pietra, o al marmo indifferentemente, e » fra quelle che le sue vene indicano già, o » son disposte ad indicare, se l' artefice ne » profitta. (a)

» Questa *tavola rasa* di cui tanto si parla non è a mio avviso, se non che una finzione ... Coloro che parlano tanto di questa

(a) *Leibnitz op. cit. lib. I. cap. I.*

» tavola rasa, dopo d' averle tolto le idee,
» non saprebbero dire ciò che le resta; mi si
» risponderà forse, che questa tavola rasa
» de' filosofi vuol dire, che l' anima non ha
» naturalmente, ed originariamente, che fa-
» coltà nude. Ma le facoltà senza qualche
» atto, in un vocabolo, le pure potenze del-
» la scuola, non sono se non che finzioni,
» che la natura non conosce, e che non si
» ottengono, se non che facendo delle astra-
» zioni. Perchè ove si troverà giammai nel
» mondo una facoltà che si racchiuda nella sola
» potenza, senza esercitare alcun atto? Egli
» v' ha sempre una disposizione particolare
» all' azione, e ad un' azione piuttosto, che
» ad un' altra. Ed oltre la disposizione vi ha
» una tendenza all' azione; di cui ancora vi
» ha sempre un' infinità insieme in ciascuno
» soggetto, e queste tendenze non sono giam-
» mai, senza qualche effetto. L' esperienza è
» necessaria, io l' approvo, affinchè l' anima
» sia determinata a tali, o tali pensieri; ed
» affinchè ella badi alle idee, che sono in
» noi; ma qual mezzo, che l' esperienza, ed
» i sensi possano darci delle idee? L' anima
» ha ella delle finestre, rassomiglia ella alle
» tavolette? E' ella come la cera? E' visibile,
» che tutti coloro, che pensano così dell' ani-
» ma, la rendono corporale nel fondo. Mi
» si opporrà questo assioma ricevuto fra i
» filosofi: *Che niente è nell' anima, che*

» *non venga dai sensi*. Ma bisogna eccet-
» tuare l' anima stessa, e le sue affezioni.
» *Nihil est in intellectu, quod non fuerit*
» *in sensu, excipe, nisi ipse intellectus*.
» Or l' anima racchiude l' essere, la sostan-
» za, l' uno, lo stesso, la causa, la perce-
» zione, il ragionamento, e quantità di altre
» nozioni, che i sensi non potrebbero dare. (a)

Mettendo a parte nella dottrina di *Leibnitz* che abbiamo rapportato ciò che appartiene al suo *automatismo spirituale*, essa può racchiudersi nelle seguenti proposizioni. 1. Risalendo al principio delle nostre conoscenze, non si può riguardar l' anima come una *tavola rasa*, e non ammettere in lei se non che facoltà tutte nude senz' alcun atto; 2. Vi sono molte idee essenziali all' intendimento, che l' anima non ha bisogno di ricavare dalle impressioni de' sensi esterni, ma che può ricavare dal proprio fondo: 3. Non si può dire riguardo a quelle verità, che si difendono come innate, che esse son tali, perchè lo spirito ha la facoltà di conoscerle; ma si dee soggiungere, che lo spirito *ha ancora la facoltà di trovarle in noi*. In questo senso son esse innate. Io ammetto la prima, e la seconda proposizione, ma non posso ammettere la terza, senza premettere le necessarie distinzioni, e determinare il linguaggio.

(a) *Op.cit.lib.1.cap.III.*

Ho detto, che per ispiegare l' origine delle nostre idee, io non parto dalla supposizione della tavola rasa, ma che suppongo lo spirito affetto dal sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Io non suppongo ancora che lo spirito agisca, in questo primo istante della sua esistenza intellettuale; egli sente solamente. L' autore de' nuovi saggi non può non ammettere questa dottrina: egli pone, che l' anima è stata creata da Dio coll' idea di tutto l' universo visibile: ella non agisce ancora in questa prima rappresentazione dell'universo.

Ho detto ugualmente, che lo spirito può ricavare molte idee essenziali all' intendimento dal sentimento interiore. Le due proposizioni dunque, che ho enunciate possono ammettersi.

Ma la terza proposizione può dar campo a molti equivoci. In primo luogo è impossibile di ammettere conoscenze innate. La conoscenza è un giudizio; un giudizio suppone l' esercizio dell' attività intellettuale; ora tanto nella mia dottrina, che in quella del filosofo Alemanno, lo spirito non agisce nel primo istante da cui incomincia la sua esistenza. E' questo dunque il primo equivoco; che fa d' uopo dileguare. Lo spirito sente; ecco il primo fatto da cui si dee partire; ogni altra cosa che si aggiunge, non può essere che posteriore a questo fatto primitivo.

Restringendo la questione agli elementi semplici delle nostre conoscenze, cioè alle idee,

non può dirsi, che vi sono idee innate in questo senso, che vi sono idee, le quali può lo spirito *trovare in se stesso*, *in qualità di idee*, *e come elementi del giudizio*. Le idee, secondo la mia dottrina, sono un prodotto della meditazione su i sentimenti; esse son dunque posteriori a' sentimenti; lo spirito non può dunque trovarle in se stesso, tali quali si presentano alla coscienza nell' atto del giudizio; ma esso può trovarle ne' germi che sono in se stesso, cioè ne' sentimenti da cui può svilupparle. Ecco dileguato l' equivoco. L' autore stesso, di cui esaminiamo la dottrina, non può non ammettere questa distinzione; poichè egli scrive: » Se vi sono delle » verità innate, non bisogna, che vi sieno » de' pensieri innati? Niente affatto, perchè » i pensieri sono azioni, e le conoscenze, o » le verità, intanto che sono in noi, quando » ancora non vi si pensa, sono abitudini, o » disposizioni. Tutti coloro, che ammettono » verità innate senza fondarle su la reminiscenza platonica, ne ammettono, alle quali » non si ha ancora pensato. E se le verità » non sono pensieri, ma abitudini, ed attitudini naturali, o acquistate, nulla non » impedisce, che ve ne sieno in noi, alle » quali non si sia giammai pensato, e non » si penserà giammai. (a)

(*a*) *Lib. 1, cap. 1.*

Ora se le conoscenze di cui cerchiamo l' origine, sono pensieri, e se i loro elementi, le idee, sono ancora pensieri; e se non vi sono pensieri innati nel nostro spirito; siegue, che lo spirito non può trovare in se stesso le verità, e le idee, che si qualificano per innate. Ma mettiamo una maggior precisione nel nostro linguaggio: se per *pensiere* si sente un atto dell' intelletto, non vi sono dei pensieri innati; ma se per pensiere s' intende generalmente qualunque modificazione, di cui lo spirito abbia coscienza; nella supposizione, che lo spirito nell' esistere sente; bisogna ammettere de' pensieri innati. Ma tali pensieri non sarebbero idee, cioè non sarebbero gli elementi di cui si compone il giudizio.

Le idee sono innate come *abitudini*, o *virtualità naturali*, al che, dice *Leibnitz*, non basta, che lo spirito abbia la capacità di formarsele, o di conoscerle; ma si richiede un' attitudine, una preformazione, che determina l' anima nostra, e che fa che esse ne posson esser tirate. Ciò è esatto, e conforme alla mia dottrina; ma io non mi contento di rimanermi in idee vaghe: io determino le mie espressioni. L' anima nostra ha un' attitudine, una preformazione naturale per alcune idee; poichè 1. Ella ha originariamente, ed incessantemente i sentimenti necessarii a formarsi tali idee. 2. Questi sentimenti sono o i materiali delle idee, o le condizioni in-

dispensabili per le idee. 3. L' anima ha originariamente nella sua natura, le facoltà necessarie per formarsi tali idee. 4. L' anima ha in se originariamente la disposizione, che pone in esercizio le facoltà elementari della meditazione. Essa ha il germe dell' analisi nel piacere, e nel dolore, e la sintesi originaria, che determina la sintesi meditativa, nella legge intellettuale dell' associazione delle idee.

Supponiamo un cieco nato, egli sarebbe privo dell' attitudine naturale ad aver le sensazioni della luce, e de' colori. Similmente un sordo non potrebbe provare le sensazioni de' suoni. Ma niuno spirito umano può esser privo del sentimento di se stesso, e di un di fuori. Vi sono dunque de' sentimenti accidentali allo spirito, e de' sentimenti essenziali. Inoltre possono gli uomini applicare la loro attività intellettuale a varii oggetti; ma malgrado la varietà di questi oggetti, essi non fanno che applicarla sul sentimento del proprio essere, e di un di fuori che lo limita. Ora tutte le idee, che sono un prodotto della meditazione sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me, io le chiamo idee essenziali all' intelletto, o idee naturali. Fa d' uopo dunque ammettere alcune idee essenziali all' umana intelligenza, e distinguerle dalle idee accidentali. Ed ecco perchè la filosofia,

la quale è obbligata a risalire all' origine di queste idee, a seguirne la generazione, ed a determinarle, può chiamarsi *la scienza della scienza*. Ella esamina il sistema di quelle facoltà naturali dello spirito, che sono i nostri mezzi di conoscere: ella esamina l' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze; essa determina dunque il modo della formazione dell' umano sapere; ed essa merita perciò a giusto titolo, di essere riguardata come la scienza della scienza.

La scuola di *Locke* potrebbe essa contrastarmi questa dottrina? Potrebbe ella negare, che il sentimento del me, il quale sente un fuor di me sia naturalmente in tutti gli uomini; e che la natura di tutti gli uomini contiene le facoltà della meditazione? Essa non può non ammettere esservi in tutti gli uomini, i quali hanno posto in esercizio le facoltà meditative, alcune idee comuni. Essa non può contrastare, che tutti gli uomini hanno un' attitudine, ed una preformazione naturale, per avere le conoscenze sperimentali, che appartengono all' esperienza primitiva, ed all' esperienza comparata; essa per essere conseguente, è obbligata perciò di ammettere, esservi negli uomini tutti un' attitudine, ed una preformazione naturale, per avere quelle idee, senza le quali l' esperienza primitiva, e l' esperienza comparata non sono

possibili. Or tali idee son appunto quelle, che io chiamo *essenziali all' intendimento*, e che distinguo dalle *idee accidentali*. Un uomo non può dire, nel suo spirito, io son afflitto: io muovo il tal corpo: l' acqua estingue la sete: essa scioglie la neve; senz' avere le idee di sostanza, e di accidente; di causa, e di effetto, d' identità, e di diversità. Queste idee son dunque essenziali alla formazione dell' esperienza, e perciò del sapere umano. Ecco risoluto in un modo soddisfacente il problema della conciliazione dei due sistemi contrarii su l' origine delle idee, proposto dal Sig. *Degerando*.

§. 43. La filosofia critica ha riguardato tutte le idee essenziali all' intelletto, come soggettive: io ho dimostrato che bisogna ammetterne delle oggettive, e che si cade in contradizione negando l' oggettività di alcune.

Inoltre questa filosofia ha conosciuto che non vi sono idee anteriori a' sentimenti. Essa pone, che tutte le nostre nozioni incominciano colle sensazioni, ma che non tutte vengono dalle sensazioni: così la visione dello spazio nasce all' occasione della sensazione, o colla sensazione, ma non ci è data dalla sensazione; ma vi ha dippiù, queste idee soggettive sono, secondo il criticismo *a priori* in noi, ed assolutamente indipendenti dalle

sensazioni: esse sono modi originarii risedenti nella natura della nostra facoltà di conoscere: i modi di vedere costituiscono le forme pure del tempo, e dello spazio: i modi di pensare costituiscono le categorie dell'intelletto. Le nostre facoltà, dice il criticismo, debbono trovarsi in noi, anteriormente all'azione degli oggetti su di esse: senza quest'anteriorità, il giuoco di queste facoltà, la loro azione, il loro esercizio, e per conseguenza ogni specie di esperienza sarebbe assolutamente impossibile per noi. Vi debbono dunque essere in noi anteriormente alle impressioni de' sensi, alcuni modi originarii, i quali costituiscon la natura di queste facoltà; questi modi son dunque *a priori* in noi, ed indipendenti da qualunque sensazione.

Ma questa dottrina del criticismo contiene un equivoco palpabile, ed una contraddizione. Egli fa d'uopo distinguere le disposizioni di vedere, e pensare gli oggetti in certi modi, da' modi stessi di vedere, e di pensare: le disposizioni a certi atti non sono gli atti stessi, come la disposizione a cantare non è la stessa cosa del canto medesimo. Ciò supposto, io ragiono così contro del criticismo: o le forme pure della sensibilità, e dell'intelletto si riguardano come disposizioni a vedere, e pensare gli oggetti in certi modi, ed allora è falso, che esse nascono all'occasione delle

sensazioni, o colle sensazioni, ma bisogna ammetterle come indipendenti assolutamente dalle sensazioni, e come esistenti nel soggetto, prima dell' azione degli oggetti; o le forme di cui parliamo si riguardano come atti, cioè come modi stessi di vedere, e di pensare, ed allora è falso, che esse sono *a priori* in noi, ed indipendenti assolutamente dalle sensazioni, poichè esse suppongono, secondo il criticismo stesso, le sensazioni, come condizione indispensabile. Si potrebbe solamente asserire, che le sensazioni non sono il principio efficiente, che produce queste nozioni, nello stesso modo, come io ho fatto vedere, che i rapporti non nascono dalle sensazioni come principio efficiente, ma dall' attività sintetica dello intelletto. Il criticismo confonde a torto la *soggettività* delle nozioni, colla loro *anteriorità*, o indipendenza assoluta dagli oggetti. Gli stessi paragoni, a cui il criticismo ricorre, per render chiara la sua dottrina, confermano la mia critica. La figura, che il suggello imprime alla ceralacca, esiste nel suggello anteriormente alla impressione sulla ceralacca, o della ceralacca sul suggello, e sarebbe una proposizione falsa il dire, che essa nasce nel suggello all' occasione dell' impressione, o coll' impressione. Se adunque le forme kantiane sono *a priori* nel soggetto, esse non nascono all' occasione della

sensazione, o colla sensazione: esse sono atti perseveranti, e permanenti, come le idee innate de' cartesiani, delle quali ho parlato nel §. 40., e se non si vogliono riguardare come atti, ma come disposizioni naturali; è sempre falso, che esse nascono colla sensazione.

Io ho stabilito, che non vi sono idee anteriori alle sensazioni; ma che ve ne sono alcune soggettive, che l' attività sintetica ricava dal proprio fondo, non già dagli oggetti; e che gli oggetti sono bensì una condizione, acciò queste idee abbiano esistenza; ma il principio efficiente che le pone è l' attività dello spirito, che le ricava dal soggetto, e le aggiunge agli oggetti.

§. 43. La filosofia critica non ha risalito, come mi sembra, agli elementi semplici di tutte le categorie soggettive. Se l' avesse fatto, avrebbe dato maggior semplicità alla sua analitica de' concetti. Essa avrebbe conosciuto, che le due nozioni d' identità, e di diversità sono i principii generatori del numero, il quale è la categoria di *pluralità*, e sono ancora i principii generatori della categoria di *totalità*, e di quelle di *privazione*, *di limitazione*, *di possibilità*, *ed impossibilità*, *necessità*, *e contingenza*.

Io ho spiegato tutto ciò antecedentemente, e debbo solamente pregare i miei lettori

di non dimenticare le mie analisi. Il criticismo non ha riguardato le nozioni d' identità, e di diversità come elementi costitutivi della esperienza: esso ne ha fatto un altro uso di cui non è qui luogo di parlare. La mia dottrina su la formazione dell' esperienza, è dunque diametralmente contraria a quella del criticismo.

CAP. V.

DELL' ORIGINE DELL' IDEA DELL' ASSOLUTO.

§. 44. Il nostro sapere comincia coll' esperienza. La percezione del *me*, il quale percepisce un fuor di me, è il primo fatto intellettuale. Esso ci offre il soggetto di una sintesi reale; la quale ci dà le verità primitive di esperienza. Noi abbiamo cercato di determinare gli elementi primitivi di questa. Abbiamo veduto, che vi sono alcune idee essenziali all' umano sapere, e che tali sono quelle necessarie per aver esistenza l' esperienza. Abbiamo distinto due spezie di esperienza, l' esperienza primitiva, e l' esperienza comparata. Abbiamo distinto due spezie d' idee essenziali all' intelletto per le conoscenze sperimentali, l' idee oggettive, e l' idee soggettive. Queste ricerche, ci porranno nel caso di pronunciare un giudizio giusto sul valore delle conoscenze sperimentali.

Ma una questione della più alta importanza si presenta al nostro esame: *lo spirito umano ha egli qualche idea essenziale all' intelletto, che non è una parte costi-*

tutiva di un' esperienza possibile ? Il sagace lettore già prevede, che io intendo parlare dell' idea dell' *infinito*. Abbiamo noi un' idea dello infinito ? Se l' abbiamo, quale è di essa l' origine, e qual realtà si può a tale idea attribuire ? Ecco delle questioni molto importanti, che un' ideologìa non superficiale dee esaminare. Io ridurrò dunque tutte le ricerche su l' infinito a tre punti, 1. all' esistenza o non esistenza di questa idea nello spirito; 2. all' origine di tale idea; 3. alla realtà dell' infinito.

§. 45. La scuola di Cartesio insegna 1. che noi percepiamo attualmente l' infinito, cioè, che ne abbiamo una nozione positiva; 2. che non possiamo percepire il *finito*, se non che negativamente, vale a dire per la privazione dell' infinito; 3. che questa idea dell' infinito è innata, antecedente a' sentimenti, ed indipendente da essi; 4. che in questa idea è contenuta la sua realtà, vale a dire che l' esistenza di questa idea nel nostro spirito prova l' esistenza dell' essere infinito. Ascoltiamo *Fénèlon*: « Egli è certo, che io » ho un' idea precisa dell' infinito : io di- » scerno con molta chiarezza ciò che le con- » viene, e ciò che non le conviene : io non » esito ad escluderne tutte le proprietà de' » numeri, e delle quantità finite. L' idea stes- » sa, che ho dell' infinito non è nè confusa » nè negativa; perchè non mi rappresento l'

» infinito, escudendo indefinitamente tutti i
» limiti. Chi dice limite, dice una semplice
» negazione; al contrario, chi nega questa
» negazione, afferma qualche cosa molto po-
» sitiva . . . . Egli bisogna dunque, che io
» riguardi il termine di *finito* come negativo:
» per conseguenza quello *d' infinito* è molto
» positivo. La negazione raddoppiata vale un'
» affermazione; donde segue, che la nega-
» zione assoluta di ogni negazione è l' espres-
» sione la più positiva, che si possa conce-
» pire, è la suprema affermazione: il termine
» dunque d' *infinito* è infinitamente afferma-
» tivo, in forza della sua significazione, seb-
» bene sembri negativo grammaticalmente.
» Negando tutti i limiti, ciò che io concepi-
» sco è sì preciso, e positivo, che è impos-
» sibile di farmi prendere alcun' altra cosa
» per l' essere infinito. Egli è dunque vero,
» che io porto dentro di me un' idea, che
» mi rappresenta una cosa infinita. Donde mi
» vien ella questa idea? ove io l' ho presa?
» nel nulla! se niuna cosa finita può darme-
» la, come me la darebbe il nulla? Egli è
» manifesto da un' altra parte, che io non
» ho potuto darla a me stesso; perchè io son
» finito come tutte le altre cose, di cui posso
» aver qualche idea . . . . Questa idea dell'
» infinito è in me: io non ve l' ho posta:
» io l' ho trovata, e l' ho trovata, perchè el-
» la vi era pria che io la cercassi. Ella vi

» dimora invariabiale, allora ancora, che io
» non vi penso, e che penso ad altra cosa.

» Se ciò che io percepisco è l'infinito
» presente al mio spirito; questo essere infi-
» nitamente perfetto dunque esiste.

» L'idea che ho dell'infinito racchiude
» chiaramente l'esistenza attuale di questo. Io
» non lo distinguo da ogni altro essere, se
» non che per ciò. Io nol concepisco, se non
» che per mezzo di questa esistenza attuale.
» Egli non è più vero di dire, chi dice pen-
» sare dice essere, che chi dice essere per
» se stesso, dice essenzialmente un'esistenza
» attuale e necessaria. Fa d'uopo dunque af-
» fermare della semplice idea dell'essere in-
» finitamente perfetto, l'esistenza attuale di
» questo, nello stesso modo che io affermo
» la mia esistenza attuale dal mio pensiere
» attuale. (a).

» Il mio spirito non conosce il finito, se
» non che nell'infinito. Chi dice un uomo
» ammalato, dice un uomo che non ha la
» sanità: chi dice un uomo debole, dice un
» uomo, che non ha forza. Non si concepi-
» sce la malattia, la quale è una privazione
» della sanità, che rappresentandosi la sani-
» tà stessa come un bene reale, di cui que-
» sto uomo è privato. Non si concepisce la

(*a*) *Fénèlon dim. dell' esistenza di Dio*, *1. p. c. 1.*

» debolezza, se non che rappresentandosi la
» forza come un vantaggio reale, che que-
» sto uomo non ha.. Nello stesso modo
» non si concepisce il finito, se non che at-
» tribuendogli un limite, il quale è una pura
» negazione di una più grande estensione. Il
» finito non è dunque, se non che la priva-
» zione dell' infinito. Ora non potrebbesi
» giammai rappresentare la privazione dell'
» infinito, se non si concepisse l' infinito
» stesso. (a)

§. 46 Locke insegna 1. che noi acquistiamo l' idea del finito prima di quella dell' infinito; 2. che sebbene non possa negarsi l' esistenza dell' infinito; pure non ne abbiamo, se non che una nozione negativa. « Egli mi
» sembra (dice il filosofo citato) che il *fi-*
» *nito*, e l' *infinito* son riguardati come *mo-*
» *di della quantità*, e che non son attri-
» buiti ordinariamente, e nella loro pri-
» ma denominazione, se non che alle cose
» che hanno parti, e che son capaci di accre-
» scimento e di diminuzione per l' addi-
» zione, o la sottrazione della menoma
» parte.

» Tali sono le idee dello spazio, della
» durata, e del numero. Noi siamo, in ve-
» rità persuasi, che Dio, è in un modo in-
» concepibile infinito; intanto allora che ap-

(*a*) *Id. p. II. n. LI.*

» plichiamo la nostra idea dell' infinito a questo primo essere, lo facciamo principalmente riguardo alla durata ed alla *ubiquità* di lui; e più figuratamente, a mio avviso, per riguardo della sapienza, della bontà, e degli altri attributi di lui, che sono effettivamente inesauribili, ed incomprensibili. Poichè quando diciamo, che questi attributi sono *infiniti*, non abbiamo altra idea di questa *infinità*, se non quella che mena lo spirito a qualche riflessione sul numero o l' estensione degli atti, o degli oggetti della potenza, della sapienza, e della. bontà di Dio; i quali atti, o oggetti non possono giammai esser supposti in sì gran numero, che questi attributi non sieno sempre molto al di là, sebbene noi li moltiplicassimo in noi stessi con un' infinità di numeri moltiplicati senza fine.

» L' origine dell' idea del *finito* è facile a comprendersi, perchè porzioni limitate di estensione venendo a colpire i nostri sensi, ci danno l' idea del finito, ed i periodi ordinarii di successione, come le ore, i giorni, gli anni, che sono tante lunghezze limitate per mezzo delle quali misuriamo il tempo, e la durata ci forniscono ancora la stessa idea. La difficoltà consiste a sapere, come noi acquistiamo le idee infinite di *eternità*, e d' *immensità*, poichè gli oggetti, che ci circondano sono molto lon-

» tani di avere alcuna affinità o proporzione
» con questa estensione infinita.

» Chiunque ha l'idea di qualche lunghezza
» determinata di spazio, come di un piede,
» trova, che può ripeter questa idea, ed unen-
» dola alla precedente formare l'idea di due
» piedi, indi di tre, ed avanzar sempre nel-
» lo stesso senso, senza venir giammai alla
» fine delle addizioni, sia della stessa i-
» dea di un piede, o se si vuole di quel-
» la di due piedi, o di qualche altra i-
» dea di lunghezza: egli vede, che dopo
» d'aver continuato queste addizioni in se
» stesso; non ha alcuna ragione per arrestarsi,
» e che non si trova ad un punto più vicino
» dopo queste moltiplicazioni di quello ov' era
» allora che le ha cominciate. Tale è, a mio
» avviso, il mezzo, con cui lo spirito si for-
» ma l'idea di uno spazio infinito. Ma per-
» chè le nostre idee non sono sempre pro-
» ve dell' esistenza delle cose, esaminare do-
» po di ciò se un tale spazio senza limiti, di
» cui lo spirito ha l' idea, esiste attual-
» mente, è una questione perfettamente dif-
» ferente. Io penso, di essere in diritto di
» dire, che noi siamo indotti a credere, che
» effettivamente lo spazio è infinito; e che l'
» idea stessa dello spazio ci conduce natural-
» mente a pensar così. Egli è impossibile,
» che lo spirito vi possa giammai trovare, o
» supporre de' limiti, o essere arrestato in

» qualche parte, per quanto lungi egli porti
» i suoi pensieri. Io domando, se un uomo,
» collocato da Dio all' estremità degli esseri
» corporali, non potrebbe mica estender la
» sua mano al di là del suo corpo. Se la po-
» trebbe, egli metterebbe dunque il suo brac-
» cio in un luogo, in cui prima vi era dello
» spazio vuoto; se non la potrebbe estendere
» ciò dovrebbe accadere per qualche impedi-
» mento esteriore.

» L' idea dell' *eternità* ce la formiamo,
» per mezzo del potere che abbiamo, di ri-
» petere l' idea di una lunghezza particolare
» di durata con un' infinità di numeri aggiun-
» ti senza fine. Perchè sentiamo in noi stessi
» che non possiamo giungere al fine di que-
» ste ripetizioni, come non possiamo giunge-
» re al fine de'numeri ... Chiunque conside-
» rà qualche cosa come attualmente esistente,
» dee venire necessariamente ad ammettere
» qualche essere eterno.

» Ma sebbene la nostra idea dell' infinità
» proceda dalla considerazione della quantità,
» e dalle addizioni che lo spirito è capace di
» farvi per via di ripetizioni reiterate senza
» fine di tali porzioni, che ei vuole; pure,
» credo, che arrechiamo grandissima confu-
» sione a' nostri pensieri, allorchè uniamo l'
» infinità a qualche idea precisa di quantità,
» che possa essere supposta presente allo spi-
» rito ... Laonde io non istimo vana sotti-

» glіezza il dire, esser d' uopo distinguere
» diligentemente l' idea dell' infinità dello spa-
» zio da quella di uno spazio infinito. La pri-
» ma di queste idee consiste in una progres-
» sione senza fine, che si suppone, che lo
» spirito faccia per via di ripetizioni di ta-
» li idee di spazio, come gli vien talento di
» scegliere. Ma il supporre che si abbia at-
» tualmente nello spirito l' idea di uno spazio
» infinito si è supporre, che lo spirito lo ab-
» bia di già percorso, e che veda attual-
» mente tutte le idee ripetute dello spazio,
» che una ripetizione infinita non può giam-
» mai rappresentargli totalmente; il che rac-
» chiude una manifesta contraddizione.

» Sarebbe, io credo, difficile il trovare
» alcuno sì fantastico, che asserisce avere un'
» idea positiva di un numero attualmente in-
» finito, non consistendo tale infinità, che nel
» potere di aggiungere alcuna combinazione di
» unità ad un ultimo numero qualunque, e
» così a suo talento proseguire ... Coloro, che
» si danno a credere d' avere un' idea positi-
» va dell' infinito, si servono a provarlo di
» un' argomento, che sembrami assai frivolo.
» Eglino lo deducono dalla negazione di un
» fine, che è, dicono qualche cosa di nega-
» tivo, ma la negazione del quale è positiva,
» Ma chiunque considererà non essere il fine
» nel corpo che l' estremità, o la superficie
» di esso, avrà forse difficoltà a comprendere,

» che il fine sia qualche cosa di puramente
» negativo, e colui che vede l'estremità del-
» la sua penna essere nera o bianca, sarà mos-
» so a credere, che il fine sia qualche cosa
» di più di una pura negazione, e diffatti al-
» lorchè si applica alla durata non è già una
» pura negazione di esistenza, ma bensì l'ul-
» timo momento della esistenza. Che se co-
» storo vogliono, che il fine non sia, rispet-
» to alla durata, che una pura negazione di
» esistenza, io sono certo, che non potreb-
» bero negare, essere il principio il primo
» istante dell' esistenza dell' essere che comin-
» cia ad esistere; nè mai alcuno si è imma-
» ginato, che fosse una pura negazione. On-
» de dal loro proprio raziocinio ne segue, che
» l' idea dell' eternità *a parte ante*, o di una
» durata senza principio, non è che un' idea
» negativa.

Io concludo 1. *che l' idea di una quan-*
» *tità determinata è chiara, e positiva*;
» 2. *che l' idea di qualche cosa più gran-*
» *de è parimenti chiara, ma che non è*
» *se non un' idea comparativa*; 3. *che l'*
» *idea di una quantità, che supera di*
» *tanto ogni grandezza che non si possa*
» *comprendere, è puramente negativa*.

» Io tengo opinione, che un essere ragio-
» nevole non possa non avere un' idea di un
» Essere sapientissimo, che non ha avuto al-
» cun principio, ed in quanto a me sono cer-

» to di avere una tale idea di una durata in-
» finita. Ma questa *negazione di un princi-*
» *pio* non essendo che una negazione di una
» cosa positiva non può darmi un' idea positiva
» dell' infinità, alla quale non potrei giugnere
» per quanto innanzi io spingessi i miei pen-
» sieri, onde formarmene una nozione chiara, e
» completa. (a)

§. 47. *Locke* insegna dunque 1. che noi abbiamo un' idea positiva del finito; e che questa precede quella dell' *Infinito*; 2. che l' idea dell' Infinito deriva dalla nostra riflessione sul finito; 3. che l' idea dell' infinito è un' idea negativa; 4. che vi ha realmente degl' infiniti composti, cioè che esiste uno spazio infinito, una durata infinita composta d' istanti successivi, e che la materia è divisibile all' infinito.

Condillac modifica questa dottrina: egli dice espressamente, che noi non abbiamo alcuna idea dell' Infinito, e che non siamo autorizzati da alcun motivo legittimo ad ammettere questi infiniti composti, che *Locke* ammette. Noi non abbiamo affatto idee dell' Infinito.

» I numeri non sono, se non che la serie
» delle collezioni formate per mezzo della mol-
» tiplicazione dell' unità, e fissate nello spiri-

(a) *Locke essai etc. Liv. II. Cap. XVII. e Cap. XIII. §. 21.*

» to per mezzo di segni immaginati con ordi-
» ne ; e noi non ne abbiamo delle idee , che
» intanto che possiamo innalzarci per gradi
» sino a' numeri più composti, e scendere si-
» no a' più semplici .

» Ma per acquistar queste idee, non è
» necessario , come alcuni pretendono, di
» supporre in noi l' idea di un numero infini-
» to, che sia come un fondo inesauribile ,
» donde lo spirito tira ciascun numero parti-
» colare ; egli basta di supporre, che noi sia-
» mo capaci di farci l' idea dell' unità , di
» aggiungerla a se stessa , e di legare ciascu-
» na collezione ad un segno . Così in effetto ,
» ci formiamo i numeri 2, 3, 4, 5, ec. ; e
» ce ne formiamo de' più grandi osservando ,
» che possiamo ripetere ciò che abbiamo fat-
» to , cioè aggiungere ancora l' unità, ed in-
» ventar de' nuovi segni : perchè i più com-
» posti, ed i più semplici si formano tutti
» della stessa maniera .

» Ma osservare , che possiamo incessan-
» temente aggiungere l' unità , è osservare che
» non vi è alcun numero , il quale non sia
» suscettibile di aumento, e che non lo sia senza
» fine . Noi immaginiamo tosto, che non giu-
» dichiamo così , se non perchè l' idea dell'
» Infinito ci è presente . Si aggiungano intan-
» to incessantemente delle unità le une alle
» altre, si perverrà forse giammai a poter dire,
» ecco il *numero infinito* , come si perviene

» a dire, *ecco quello di mille*? Delle due
» condizioni necessarie per formarci le idee
» de' numeri, non ne adempiamo, che una
» per farci l' idea pretesa dell' infinito; io vo-
» glio dire, che non avendo aggiunto succes-
» sivamente tutte le unità le une alle altre,
» perchè ciò è impossibile, noi gli abbiamo
» solamente dato un nome. Ma con ciò sia-
» mo nello stesso caso di un uomo, che non
» avendo appreso a contare, che sino a venti
» ripeterebbe dopo di noi il segno di *mille*.
» Intanto i filosofi vedono l' infinito dapper-
» tutto: eglino lo vedono in ciascuna porzio-
» ne della materia, in ciascuna parte del-
» lo spazio, in ciascuno istante della du-
» rata, e le contraddizioni, in cui cadono
» non li fanno ritornar su se stessi... Quan-
» do io divido, e suddivido una grandezza,
» fintanto che le parti di essa si sottraggono
» a' miei sensi, è certo che esse si sottrar-
» rebbero ancora alla mia riflessione, se io
» non supplissi al difetto de' sensi con qual-
» che mezzo proprio a conservarmene le idee.
» Questo mezzo non può essermi fornito che
» dalla mia immaginazione, la quale rappre-
» sentandomi le parti, che io non vedo sul
» modello di quelle, che vedo, me le fa giu-
» dicare egualmente estese, e divisibili. Se
» continua a suddividere, l' immaginazione
» verrà ancora in mio soccorso. Io mi rap-
» presenterò dunque sempre dell' estensione

» divisibile, e sarò tentato di concludere,
» che ciascuna porzione di grandezza è divisi-
» bile all' infinito, e racchiude un' infinità di
» parti. Ma questa conclusione sarà senza
» fondamento, perchè io non ho formato che
» una serie di giudizii, i quali provengono
» non da ciò, che in effetto io percepisca es-
» ser ciascuna parte di materia estesa e divi-
» sibile; ma da ciò che son obbligato d' im-
» maginare quelle che sono insensibili sul mo-
» dello di quelle che colpiscono i sensi. Ora
» chi può mai assicurarmi, che la natura è
» tale quale io l' immagino? Nè mi si oppon-
» gono le dimostrazioni de' geometri su la di-
» visibilità della materia all' infinito: perchè
» non è la materia l' oggetto della geometria;
» ma una grandezza affatto immaginaria, e
» la geometria dell' infinito si risente sovvente
» degli errori della metafisica. (a)

Ma *Condillac*, il quale ci nega la nozione dell' infinito composto, o di un numero infinito, ammette, che noi abbiamo una certa nozione di Dio, ed in conseguenza di un essere infinito. » Dio, per verità, non cade
» sotto de' sensi, ma egli ha impresso il pro-
» prio carattere nelle cose sensibili: noi ve
» lo veggiamo, ed i sensi ci sollevano sino a
» lui. Diffatti quando osservo, che i feno-
» meni nascono gli uni dagli altri come una

(*a*) *Dell' arte di pensare* 1. *par. cap.* XII.

» serie di effetti, e di cause, veggo necessa-
» riamente una prima cagione; e dall' idea
» di una prima cagione comincia quella; che
» io mi formo di Dio. Poichè questa causa
» è la prima, ella è indipendente, necessa-
» ria, sussiste sempre ed abbraccia nella sua
» immensità, ed eternità quanto esiste. (a)

» Vi ha egli una durata assoluta, a cui
» coesiste istante per istante la durata di cia-
» scuna creatura? Locke l' afferma, e crede
» di dimostrarlo. Io non temo punto di di-
» re, che una simile durata non ha realtà,
» che nella nostra immaginazione, che non è
» che troppo portata ad effettuare delle chi-
» mere. In effetto se questa durata avesse
» luogo, ella sarebbe un attributo di un
» qualche essere. Or di qual essere? Di Dio
» senza dubbio, poichè egli è sempre stato,
» ed egli sarà sempre. Ma se Dio dura v' ha
» dunque una successione in lui, egli ac-
» quista per conseguenza, egli perde; egli
» cambia, ed egli non è mica immutabile.
» Non può esservi successione, che in ciò che
» cambia: non vi ha cambiamento, che nelle
» cose in cui vi ha progresso, e decadenza;
» e le cose nelle quali vi ha progresso, o de-
» cadenza sono necessariamente imperfette;
» tali sono le creature. Dio creandole ha dun-
» que creato delle cose, nelle quali vi ha

(*a*) *Logica cap. V. 1. parte.*

» necessariamente progresso, decadenza, can-
» giamento, successione, e per conseguenza
» durata, creandole egli ha dunque creato la
» durata. La durata non è dunque un suo
» attributo, essa non è che un attributo
» delle creature, e la loro maniera di esi-
» stere. Or come la durata è la manie-
» ra di esistere delle creature, l' eternità
» è la maniera di esistere di Dio; e questa
» eternità è un istante, che coesiste a tutti i
» cangiamenti successivi, che non si corrispon-
» dono istante per istante, come la successio-
» ne delle mie idee non corrisponde istante
» per istante alla successione delle vostre. (*a*)

» L' idea di durata non ci presenta nulla
» di assoluto. Muovasi un corpo in giro con
» una velocità, che sorpassi l' attività de' no-
» stri sensi, noi non vedremo, se non che
» un cerchio perfetto, ed intero; ma diamo
» altri occhi ad altre intelligenze; esse vedran-
» no passar questo corpo successivamente da
» un punto dello spazio all' altro. Esse dun-
» que distingueranno più istanti, dove noi
» non possiamo distinguerne più che un solo.
» Perciò la presenza di una sola idea alla no-
» stra mente, ovvero un solo istante di nostra
» durata coesisterà a più idee, che si succe-
» dono in quelle intelligenze, a più istanti
» della loro durata; ma potrebbe esser mos-

(*a*) *Schiarimento nella Logica*.

» so sì velocemente questo corpo, che anche » agli occhi di quelle intelligenze presentasse » un cerchio perfetto, mentre ad altri occhi » parrebbe passar successivamente da un punto » della circonferenza all' altro. Possiamo » anche tirare innanzi queste supposizioni, » e non sapremo ove fermarci. Noi possiamo » dunque concepire delle intelligenze, che » percepiscano in una volta delle idee, che » noi non abbiamo che successivamente, ed » arrivare in qualche maniera sino ad uno » spirito, che abbracci in uno istante tutte le » conoscenze, che le creature non hanno, che » in una serie di secoli; e che, per conse» guenza, non provi alcuna successione ... » Per questo mezzo ci formiamo, in quanto » è in nostro potere, l' idea di un istante » indivisibile, e permanente, a cui gl' istanti » delle creature coesistono, ed in cui essi si » succedono. Io dico in quanto è in nostro » potere, poichè questa non è che un' idea » di comparazione. Nè noi nè qualunque al» tra creatura possiamo avere una nozione » perfetta dell' Eternità. Dio solo la cono» sce, perchè egli solo la gode. (a)

§. 48. *Leibnizio* nella critica del saggio di *Locke*, si arrestò ancora alla dottrina del filosofo inglese su l' Infinito. »Io credo, dice

(a) *L' arte di pensare* 1. *p. c.* XI. *Trattato delle sensazioni* 1. *p. nota del cap.* IV.

« il filosofo di Lipsia che propriamente parlando si può dire, che non vi sia nè spazio, nè tempo, nè numero che sia infinito, ma esser solamente vero, che per grande che sia uno spazio, un tempo, o un numero, ve ne ha sempre un' altro maggiore senza fine; e che così il vero *Infinito* non si trova mica in un tutto composto di parti. Intanto l' Infinito non lascia di trovarsi altrove, cioè nell' *Assoluto*, che è senza parti, e che ha influenza su le cose composte, perchè queste risultano dalla limitazione dell' Assoluto. *L' infinito positivo* dunque non essendo altra cosa, se non che l' Assoluto, si può dire, che in questo senso abbiamo un' idea positiva dell' infinito, e che essa è anteriore a quella del finito. (a)

Un infinito composto, secondo la scuola leibniziana, è una cosa intrinsecamente impossibile. » Noi ritroviamo di non potere astrattamente, quando si prende come indeterminata una moltitudine di unità, e determinabile in innumerabili modi, concepire un termine, al di là del quale non si progredisca coll' addizione dell' unità. Allora che dunque supponiamo un numero nato dall' addizione dell' unità continuata in

(*a*) *Riflessioni di Leibnitz sul saggio di Locke.*

» infinito, noi supponiamo un assurdo. Poi-
» chè se non può costituirsi alcun termine
» all' addizione dell' unità, questa addizione
» non può certamente giammai prodursi sino
» al fine; in conseguenza coll' addizione con-
» tinuata in infinito non può formarsi alcun
» numero. Un numero infinito è perciò im-
» possibile. (a)

Per esprimere, in altri termini, il razio-cinio rapportato dico, che la nozione del numero è identica colla nozione dell' addizione dell' unità con se stessa: questa addizione può replicarsi, poichè con questa replicata addizione si formano i numeri maggiori del *due*. La possibilità della replicazione dell' addizione dell' unità non può dunque escludersi dall' idea generica del numero. Il numero infinito esclude questa possibilità; il numero infinito è dunque contraddittorio.

Ecco come ragiona un altro difensore di questa dottrina. « Un tutto o un composto
» non esiste che per mezzo delle sue parti;
» si potrebbe dunque, togliendo tutte le par-
» ti, annientare il tutto; sicchè togliendosi
» solamente qualche parte, si diminuirebbe
» il tutto, poichè se questa diminuzione non
» avesse luogo, non si vede per qual motivo
» si distruggerebbe togliendo via tutte le sue
» parti, e la parte sarebbe uguale al tutto.

(a) *Wolfio Ontologia* §. 797.

» Ma se non vi è tutto, il quale non venga
» diminuito per la diminuzione delle sue par-
» ti, questo tutto non era infinito, o biso-
» gna dire, che lo sia divenuto per mezzo
» dell' aggiunzione di qualche parte, il che
» è assurdo, poichè la differenza del finito
» all' infinito non può essere una quantità fi-
» nita. Egli è impossibile, che una grandez-
» za finita faccia una somma infinita; il pas-
» saggio dal finito all' infinito non è dunque
» un' oscurità, ma una impossibilità.

» Non vi è tutto, il quale non abbia
» per elementi delle parti, le quali si riguar-
» dano come unità: si dee dunque riguar-
» dare ogni oggetto composto come un numero
» formato per mezzo di unità aggiunte; or è
» certo, che non vi è numero determinato,
» che sia infinito, poichè non vi è numero,
» che non possa farsi doppio, triplo ec. (a)

Non solamente, secondo la dottrina leibniziana, non abbiamo alcuna nozione di un infinito composto, nè alcun mottivo per ammetterlo, come *Condillac* l'ha bene osservato; ma eziandio la nozione di un infinito composto è una nozione contraddittoria.

La nozione dell' Infinito secondo la dottrina che esponghiamo, è la nozione dell' *Assoluto*; questa nozione è positiva, e si può

(*a*) *Pluquet esame del fatalismo tom.* 2. 1. *p. cap. IV.*

dimostrare la realtà dell' Infinito, facendo vedere, che tal nozione nulla racchiude d' impossibile. » Dio solo o l' essere necessario ha » questo privilegio, che egli esiste necessaria» mente, se è possibile; e come alcuna cosa » non si oppone alla sua possibilità, poichè » essendo senza limiti, egli non è capace di » alcuna negazione, e conseguentemente di » alcuna contraddizione ciò solo è sufficiente » per dimostrare *a priori* l' esistenza di Dio.(a)

La possibilità consiste nell' assenza della contraddizione: la contraddizione essendo l' unione insieme dell' essere, e del non essere, non può aver luogo nell' essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realtà, o essere, e non vi è privazione, o non essere. L' essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l' esistenza necessaria è una perfezione; questo essere dunque esiste. Tale è, in poche parole, su l' oggetto che ci occupa, la dottrina di *Leibnitz*, e di *Wolfio*.

Ma io non comprendo, come nella dottrina leibnitziana su l' anima possa dirsi, che la nozione dell' infinito preceda quella del finito. Secondo *Leibnitz* e *Wolfio*, l' anima nostra è creata coll' idea di tutto l' universo, e si rappresenta questo, secondo il sito del corpo organico; l' anima nostra dunque è crea-

---

(*a*) *Leibnitz theses in gratiam principis Eugenii; tesi* XLV.

ta coll' idea del proprio corpo ; non vi ha dunque alcuna idea, la quale possa precedere quella del proprio corpo, il quale è certamente finito. Spesso i grandi uomini non pongono la dovuta attenzione a tutto l' insieme delle loro dottrine.

§. 49. Queste erano, dopo il risorgimento della filosofia in Europa, le diverse opinioni filosofiche su l' Infinito, allorchè *Kant* comparve. Esse ammettono tutte la realtà di un qualche infinito quale che siasi. « Atei, e » Teisti Dommatici, e Pirroniani tutti son » forzati di ammettere almeno un solo essere, » che esiste; in conseguenza un essere, che » abbia sempre avuto l' esistenza, e tutti si » perdono in questo abisso immenso. (a)

Ma è egli poi vero, che anche i pirroniani abbiano ammesso almeno l' esistenza di un solo essere? Alcuni hanno attribuito a Zenone di Elea l' aver sostenuto, che non esista alcuna cosa; ma *Bayle* ha pensato altrimenti: « Io non saprei credere, dice questo valente critico, che Zenone di Elea ab» bia sostenuto, che non esista alcuna cosa » nell' universo, perchè come avrebbe potuto » dire, che egli il quale sosteneva un tal » domma non esisteva mica? Come egli che » non cercava, se non che ad imbarazzare

(*a*) *D' Alembert schiarimenti su gli Elementi della filosofia* §. *111*.

» colle sue dispute sul *pro* , o sul *contra*
» tutti coloro co' quali disputava , ad imbarazzarli, dico io , di tal maniera , che non
» sapessero di qual lato volgersi , avesse voluto esporli tanto visibilmente ? Non vedea
» forse , che era facile di confonderlo per
» mezzo della domanda , se il nulla può ragionare ? Io mi diffido dunque di Seneca ,
» che gli attribuisce questo sentimento . Giusto Lipsio se ne diffida ancora . (a)

Tutte le scuole filosofiche dunque hanno confessato , che qualche cosa esista presentemente ; e da questo principio hanno tutte concordemente dedotto , che qualche cosa abbia esistito nell'eternità .

L' eternità sotto qualunque nozione , che si concepisca , è certamente un' *infinità* . L' Eterno non ha nè principio, nè fine della sua esistenza . La realtà dell' Infinito è dunque un punto , su di cui tutte le scuole filosofiche sino a *Kant* avevano convenuto . Esse disputavano solamente su la natura dell' infinito : alcune attribuivano l' infinità al numero ; altre ad un essere; altre ad un essere , ed al numero ancora . Coloro che ammettevano una durata infinita successiva , composta d' istanti, che si succedono l' uno all' altro, ed uno spazio infinito riponevano l' infinità nel numero . Coloro che rigettavano quest' infiniti composti,

---

(*a*) *Dict. hist. ec. art. Zenone*

e non riconoscevano che un solo *Infinito* nell' Essere necessario, o assoluto, come erano i Leibnitziani, attribuivano l' infinità ad un essere. Coloro finalmente, che ammettendo un essere necessario riguardavano l' eternità di lui come un presente infinito, e privo di qualunque successione; e che nello stesso tempo difendevano la divisibilità della materia in infinito; abbracciavano l' una e l' altra opinione cioè accordavano l' infinità tanto ad un essere, che ad un numero.

§. 50. Tale era la filosofia dell' infinito, allorchè *Kant* comparve. Questo filosofo cercò di fare un' esame diligente della nostra facoltà di conoscere; e di determinare con precisione la natura degli elementi delle nostre conoscenze.

Le nostre conoscenze sono di due specie: alcune sono sperimentali, altre sono razionali, e vanno al di là dell' esperienza. *I corpi son pesanti. Il calorico liquefà la neve*, son due proposizioni sperimentali; cioè tali che possono verificarsi coll' esperienza. *Esiste un essere eterno. La materia è divisibile all' infinito. La materia non è divisibile all' infinito; ma essa ha per elementi le monadi; cioè le sostanze semplici.* Ecco delle proposizioni, che non possono affatto verificarsi coll' esperienza. *Kant* cercò dunque di determinare il modo della formazione; ed in conseguenza il valore delle conoscenze speri-

mentali. Egli cercò: *come lo spirito trasforma le sensazioni in conoscenze? Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma la natura sensibile?* Le sensazioni, ha egli detto, sono tutti i nostri dati; per la formazione delle conoscenze sperimentali è necessario introdurre la connessione ed il legame fra le sensazioni, e formar così gli oggetti sensibili, cioè i fenomeni. I modi di questa sintesi sono in noi *a priori*: essi costituiscono la natura della nostra facoltà di conoscere: essi sono le visioni pure del tempo e dello spazio, ed i dodici concetti puri, fondamentali, del nostro intelletto, chiamati categorie. Con questi materiali lo spirito costruisce il gran libro della natura, e si forma tutte le conoscenze sperimentali. Ma qual' è mai il valore di queste conoscenze? Esse non sono mica conoscenze delle cose in se stesse considerate; esse non sono che conoscenze *fenomeniche*, e non ci danno che delle apparenze.

Le cose in se stesse, cioè i *noumeni*, sono incomprensibili per noi, e fuori interamente del dominio della nostra facoltà di conoscere.

Ma se le conoscenze sperimentali non ci danno, se non che apparenze; qual sarà il valore delle conoscenze razionali, o metafisiche che oltrepassano il dominio dell' esperienza? Per rispondere ad una tal questione, *Kant*

cercò di esaminare il modo della formazione delle conoscenze metafisiche. Esse sono un prodotto della ragione : questa le forma allorchè partendo dal *condizionale* , cioè da ciò che dipende da condizioni , pone l' *assoluto* , cioè l' *incondizionale* , che non suppone alcuna condizione da cui dipenda. Ora l' *assoluto* non è mica un dato dell' esperienza; esso è un' idea *a priori* della ragione , ed è la forma di questa. Tutto ciò che è *a priori* non è che formale , e privo di qualunque realtà. L' assoluto è dunque un puro ideale ; e perciò tutte le conoscenze metafisiche sono illusioni trascendentali.

Le conoscenze metafisiche hanno per elementi le categorie dell' intelletto combinate colla forma della ragione che è l' *assoluto*. Ora le categorie dell' intelletto non hanno alcun valore fuori del dominio dell' esperienza ; l' assoluto dall' altra parte è anche privo di valore , poichè non entra in combinazione co' dati empirici.

Le conoscenze metafisiche non sono dunque , se non che una combinazione di nozioni meramente soggettive ; e prive di qualunque realtà. Questa proposizione, per esempio, *esiste una sostanza eterna*, non ci offre una conoscenza reale ; ma una illusione trascendentale : essa ci presenta la combinazione della categoria di *sostanza* colla forma dell' *assoluto* ; combinazione , che la nostra ragione è

costretta dalla sua natura a riguardare come reale. *Kant* ha dunque riguardato la metafisica come una scienza illusoria, intendendo per metafisica la scienza di ciò che è al di là dell' esperienza, o la scienza di ciò che non apparisce a' sensi, tanto esterni, che interni.

Ma se egli ha riguardato per impossibile la metafisica considerata come scienza, l' ha dall'altra parte riconosciuta come una disposizione naturale della nostra ragione; la quale non può impedirci di rimontare dal condizionale all'assoluto; donde è derivato, che non vi ha scuola filosofica, la quale non abbia avuto una certa metafisica, e che non vi sia nè nazione, nè individuo, il quale partendo dal condizionale non sia dalla propria ragione condotto all' assoluto.

La ragione, continua Kant, può ugualmente riporre l'assoluto o nell' infinità della serie de' condizionali, o pure in un termine della serie, cioè in un essere. Da ciò è derivata la diversità delle opinioni filosofiche, su l'infinito, di cui vi ho parlato ne' §. antecedenti. Questi due diversi modi, di riguardare l'assoluto, sono modi diversi del nostro pensiere, e non hanno alcuna realtà. Quando si abbraccia uno di questi modi, di riguardare la realtà dell' assoluto, la ragione è combattuta da argomenti invincibili, che le somministra l' altro modo di riguardare l' assoluto;

e non ha mezzo alcuno di evitare queste contraddizioni. Per esempio la Tesi: *niun corpo è divisibile all' infinito, e gli elementi della materia son semplici*, è ugualmente sostenibile dalla ragione che l' antitesi: *niun corpo è composto di elementi semplici, ed ogni corpo è divisibile all' infinito*.

I difensori dell' una e dell' altra proposizione partono da una falsità; eglino suppongono, che i fenomeni, i quali sono de' condizionali, sieno delle cose in se; nell' atto che essi non sono che *apparenze*. Inoltre il principio, che guida la ragione in siffatte deduzioni è il seguente: *Dato il condizionale, si dee dare la serie intera delle condizioni, e perciò l' Assoluto*. Ora un tal principio, dice il filosofo di Koenisberg, è un principio sintetico *a priori*, il quale esprime la legge della nostra ragione, non mica una legge reale delle cose in se.

Tanto i difensori della Tesi, che quelli dell' antitesi s' ingannano dunque; perchè tutti e due ragionano su di false supposizioni. Da ciò avviene una lotta inevitabile in queste dispute. « Ciò è lo stesso; dice Kinker, che » il volere unire i concetti di *circolo*, e di » *quadrato*; da ciò risulterebbe un' antino- » mia. Un circolo quadrato, potrebbesi di- » re, non è mica rotondo, poichè esso è » quadrato. Un circolo quadrato, potreb- » besi replicare, è rotondo, perchè esso è un

» circolo. Queste due conclusioni sarebbero » ugualmente false; perchè son fondate su » di una supposizione assurda. (a)

Tale è la storia dell' Ideologia dell' Infinito da *Cartesio* sino a *Kant* inclusivamente.

§. 51. Se la percezione del me, limitato da un di fuori, è il primo fatto, da cui comincia la nostra vita intellettuale segue, che lo spirito umano partendo dal finito s' innalza all' Infinito; e che non discende mica da questo a quello. Per percepire assolutamente un essere finito non abbiamo bisogno, se non che di questo essere: per percepirlo poi relativamente cioè come *finito*, abbiamo ancora bisogno di paragonarlo o con se stesso, o con altre cose. Ma non è mica necessario di paragonarlo coll' Infinito. Lo spirito umano, per cagione di esempio, passa gradatamente dall' ignoranza alla scienza: paragonando il suo stato di scienza con quello d' ignoranza, egli conosce di avere in se nello stato di scienza alcune realtà, delle quali era privo nello stato d' ignoranza. Ora l' esser privo di alcune realtà, costituisce la *limitazione*.

La nozione di limitazione è dunque una nozione relativa, che lo spirito può acquista-

---

(*a*) *Kinker saggio di un' esposizione succinta della critica della ragion pura. Della ragione.*

re, paragonando gli stati diversi, pei quali egli passa. Se un facchino trasporta con facilità un peso, che io non posso trasportare, da ciò conosco la limitazione della mia forza meccanica. *L' io* sente un corpo, in cui egli esiste; ed in cui produce immediatamente del moto colla sua volontà, e sente ancora de' corpi, ne' quali egli non esiste, e ne' quali non può produrre immediatamente del moto colla sua volontà. Paragonando questi sentimenti, egli può acquistare la nozione della limitazione. Il solo paragone degli esseri finiti fra di essi è dunque sufficiente a darci l' idea del *finito*; e la dottrina cartesiana su di ciò mi sembra falsa.

Ma se per avere la nozione del finito non è necessario di derivarla da quella dell' infinito; possiamo noi forse aver quella dell' Infinito, per mezzo della nozione del finito? L' essere finito è un essere, il quale non è tutto ciò che può essere; e che in conseguenza, essendo determinabile in molti modi, è determinato da un agente esterno ad essere in un modo piuttosto che in un altro; un essere finito è dunque un *condizionale*. Dato perciò un essere finito, è dato un condizionale. Il condizionale essendo dato; dee ancor esser dato l' *incondizionale*, o l' *assoluto*. Dire che A è condizionale è lo stesso che dire: A dipende da una condizione: dire, che A dipende da una condizione è lo stesso

che dire : l'esistenza di A è inseparabile da quella della condizione: dire, che l' esistenza di A è inseparabile da quella della condizione è lo stesso di dire : se esiste A condizionale esiste la condizione. Ma la condizione sufficiente per l' esistenza di A non può essere condizionale solamente; poichè in tal caso manca per l' esistenza di A la condizione del condizionale. La condizione sufficiente per l' esistenza di A richiede dunque l' esistenza di un *incondizionale*, cioè di una cosa indipendente da qualunque condizione. Questa cosa è l' *assoluto*. L' esistenza di un essere condizionale suppone dunque l' esistenza dell' *Assoluto*

L' essere assoluto non può essere limitato, poichè un essere limitato, come abbiamo dimostrato, è un essere condizionale. L' essere assoluto è dunque *infinito*.

§. 52. L' analisi che abbiam fatta delle nozioni del finito, e dell' Infinito, ci mostra, che la nozione dell' Infinito suppone come condizione la nozione del finito; ma che essa è insieme un' idea della ragione; e perciò soggettiva, in quanto alla sua origine. Essa differisce dalle nozioni soggettive dell' identità, e della diversità, perchè queste sono nozioni di rapporto, e quella è la nozione di un essere. Nel produrre le prime all' attività sintetica si offrono i termini della relazione, ed ella pone la relazione medesima. Nel produrre la seconda all' attività sinte-

tica si offre uno de' termini del rapporto, ed il rapporto insieme, ed ella pone l' altro termine. Rischiariamo ciò con un esempio. Sieno dati i due numeri 16, e 32, si cerca la ragione geometrica di essi: divido il secondo numero pel primo; ed ho 2 al quoziente. Il due è dunque l' esponente della ragion geometrica fra 16, e 32. Qui dati i termini del rapporto la sintesi scovre il rapporto stesso. Sia poi dato il numero 16, e l' esponente 2 della ragion geometrica, che il numero 16 ha con un altro termine, si cerca questo termine. Moltiplico il 16. per 2; ed avrò 32 per l' altro termine. Nello stesso modo procede la sintesi nel produrre le due spezie di nozioni soggettive, delle quali abbiamo parlato. Essa o lega i termini dati colle nozioni soggettive d' identità, e di diversità, e così costituisce l' esperienza comparata; o pure dato il termine del rapporto nel condizionale offerto dalla esperienza, ed il rapporto stesso di dipendenza, scovre l' altro termine. Questo termine è reale, perchè il rapporto di causalità, come abbiam dimostrato, è reale, e non mica ideale, e senza archetipo.

Secondo la nostra dottrina dunque l' idea dell' Infinito non precede quella del finito; nè è innata nel senso de' Cartesiani; ma deriva dal raziocinio che facciamo sul finito. Da un' altra parte ella è una nozione positiva, e non mica negativa come pretende *Locke*.

L' infinità non può attribuirsi al numero; ma ad un essere. Un numero infinito è una nozione assurda. L' infinito è tutto ciò che può essere. Esso non ha alcuna cosa che sia di lui maggiore. Ora non vi ha numero, il quale non possa divenir maggiore coll' addizione dell' unità, o con farsi doppio, triplo ec. Un numero infinito è dunque assurdo.

Sebbene la nozione dell' Infinito non sia innata nel senso de' cartesiani; ella è purtuttavia una nozione essenziale all' umana ragione. Noi abbiamo detto, che quelle idee sono essenziali allo spirito, le quali nascono dalla meditazione sul sentimento del me, che sente *un fuor di me*. Or tale è l' idea dell' Infinito. Questa idea è dunque essenziale allo spirito umano.

Inoltre abbiamo detto, che le idee essenziali allo spirito son quelle, senza le quali le conoscenze sperimentali sono impossibili. Tale è in un certo senso, l' idea dell' Infinito. La natura, cioè il complesso de' fenomeni, non è spiegabile, senza porre l' assoluto. L' idea di una causa prima, e libera è essenziale alla filosofia dell' esperienza.

Noi non abbiamo stabilito *a priori* la realtà dell' Infinito: l' abbiamo appoggiato su quella del finito. Ci siamo dunque su questo punto, allontanati da *Cartesio*, e da *Leib-*

nizio. L' argomento con cui si cerca provare la realtà dell' Infinito, dall' esistenza di questa idea nel nostro spirito, ci è sembrato difettoso.

Dall' esistenza di un' idea nel nostro spirito non si può mica concludere la realtà dell' oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci se non che risultamenti ideali; finchè la realtà delle idee, e della loro combinazione non ci è data. Nell' idea dell' Infinito, si dice, si contiene l' idea di esistenza, io ne convengo; ma quando da ciò si deduce l' esistenza in atto dell' Infinito, si commette il sofisma detto da' logici *transitus ab intellectu ad rem*. Ciò significa: *se l' Infinito è reale egli esiste*; con ciò non si dice alcuna cosa: nell' idea dell' Infinito si contiene l' idea di esistenza ma non già l' esistenza stessa.

Kant ha riguardato la nozione dell' assoluto come priva di qualunque realtà. I condizionali, egli dice, dell' esperienza non son mica realtà in se, ma fenomeni. Il principio: *dato il condizionale, si dee dare l' assoluto*, è un principio sintetico *a priori*: esso esprime una legge della nostra ragione, non già una legge delle cose in se. Ma tutte e due queste dottrine son false. Nel capitolo ultimo del tomo antecedente ho dimostrato, che lo spirito umano ha il sentimento di alcune real-

tà *in* se; e che questo sentimento è complesso offrendo allo spirito la congiunzione di alcune esistenze. Inoltre ho dimostrato l' impossibilità de' giudizii sintetici *a priori*. Il condizionale dell' esperienza è dunque reale in se, non mica un fenomeno; e nella realtà del condizionale mi è data quella dell' assoluto.

Eccovi dunque la serie delle proposizioni, che le diverse scuole filosofiche hanno insegnato su l' Infinito, colle proposizioni della mia filosofia. La scuola di *Cartesio* ha insegnato: 1. L' idea dell' Infinito precede quella del finito; nè può aversi l' idea del finito, se non per mezzo di quella dell' Infinito; 2. l' idea dell' Infinito è positiva; 3. ella è innata; 4. nell' idea dell' Infinito si contiene la realtà di questo; 5. essendo la materia divisibile all' infinito; bisogna eziandio ammettere de' numeri infiniti.

Locke insegna 1. l' idea del finito è un' idea positiva, e precede quella dell' Infinito; 2. noi non attribuiamo l' infinità, se non che al numero; 3. non abbiamo perciò un' idea positiva dell' Infinito; ma negativa, e questa viene dalla riflessione sul finito; 4. si debbono ammettere una durata infinita composta d' istanti successivi, ed uno spazio infinito; e quest' infiniti sono due attributi di Dio eterno, ed immenso. *Condillac* ha rigettato alcune

di queste dottrine di *Locke*: egli ha insegnato 1. che non solamente l' idea di un numero infinito è negativo, ma che non abbiamo affatto quest' idea; 2. che non abbiamo alcun motivo legittimo di ammettere quest' infiniti composti; e perciò non siamo autorizzati ad ammettere la divisibilità della materia in infinito, una durata infinita composta d' istanti successivi, uno spazio infinito; 3. che abbiamo una certa nozione di Dio, ed una nozione comparativa dell' eternità, la quale possiamo concepirla come un istante coesistente a tutti gl' istanti possibili delle creature; 4. che la realtà del finito ci mena a quella dell' infinito in Dio.

Leibnizio insegna: 1. che l' idea di un numero infinito è assurda, 2. che il vero infinito è l' essere assoluto; 3. che di questo abbiamo un' idea positiva, la quale precede quella del finito, ed è innata; 4. che la realtà dell' assoluto può provarsi *a priori* dall' idea che ne abbiamo; purchè la possibilità di quest' idea sia provata.

La scuola di *Kant*, 1. riguarda l' idea dell' assoluto: come soggettiva, ed essenziale alla nostra ragione; 2. riguarda quest' idea come priva di qualunque realtà; 3. ammette che la nostra ragione non può, per una legge interiore alla nostra facoltà di conoscere, non dedurre l' esistenza dell' assoluto

da quella del condizionale ; 4. la nostra ragione può indifferentemente riporre l' assoluto , o in un essere , o nella totalità della serie infinita de' condizionali ; 5. da questa diversa maniera di riguardare l' assoluto nascono le diverse opinioni metafisiche su l' Infinito .

La mia filosofia pone 1. l' idea del finito precede quella dell' Infinito ; e per riguardare una cosa come finita , non è necessario di paragonarla coll' Infinito ; ma basta il paragone delle cose finite fra di esse. 2. L' idea dell' Infinito non è innata , ma si acquista ragionando sul finito . Ella è però un' idea essenziale alla nostra facoltà di conoscere : 3. L' idea dell' Infinito è un' idea positiva. 4. L' idea dell' Infinito è l' idea dell' essere assoluto. 5. L' idea di un numero infinito è un' idea contraddittoria . 6. Il condizionale dell' esperienza è una realtà in se , poichè l' Io mutabile è una cosa reale in se . 7. Il principio : *dato il condizionale si dee ammettere l' assoluto*, è un principio analitico , non già sintetico; e perciò la realtà dell' assoluto ci è data nella realtà del condizionale . 8. L' assurdità di un numero infinito essendo evidente ; la ragione non è indifferente a riporre l' assoluto in un essere ; o pure nella totalità della serie infinita de' condizionali . L' assoluto si dee riporre in un essere .

§. 53. Abbiamo tanto nel primo volume, che nel presente di questa opera osservato, che nella coscienza del raziocinio ci è data la nozione della causalità. Ora qualunque raziocinio suppone, in ultima analisi, alcune verità primitive. Senza verità primitive non si può ragionare. La conseguenza di un raziocinio può divenire premessa di un altro raziocinio seguente; ma salendo da una conseguenza alle premesse; bisogna finalmente giungere a premesse, che non sieno illazioni di alcun raziocinio. Queste premesse nelle scienze pure sono gli assiomi, l' espressione generale de' quali è il principio d' identità; nelle scienze miste le premesse comprendono ancora alcune verità primitive di fatto.

Premessa questa incontrastabile verità; sembra che la nozione dell' assoluto possa eziandio derivarsi dalla coscienza del raziocinio. Le conseguenze sono de' condizionali: questi condizionali suppongono la condizione delle premesse: se queste sono ancora de' condizionali, bisogna finalmente giungere a delle premesse, assolute, o primitive, che non derivano da altre verità antecedenti. Con questa spiegazione, l' idea dell' assoluto potrebbe riguardarsi come una nozione *oggettiva*, che deriva dal sentimento del me che ragiona.

Io accorderò volentieri questa origine dell' idea dell' assoluto. Ma non può negarsi, che la realtà di un Essere assoluto è il prodotto di un raziocinio, il quale la deduce dalla realtà del condizionale. Il raziocinio è il seguente: *se esiste il condizionale esiste l' assoluto*; *ma esiste il condizionale*; *esiste dunque l' assoluto*. La prima proposizione è una verità *a priori*; la seconda una verità sperimentale.

Riflettendo su la prima proposizione si vede che la stessa può riguardarsi come l' illazione de' seguenti raziocinii: *se esiste il condizionale dee esistere la condizione sufficiente a porlo. Ma altri condizionali, quali che sieno, non sono la condizione sufficiente a porlo*; *poichè si richiede la condizione di questi condizionali*; *la condizione sufficiente a porre un condizionale non può dunque consistere in meri condizionali. Se la condizione sufficiente a porre un condizionale non può consistere in meri condizionali*; *ella include in se l' incondizionale*; *ma si è dimostrato, che la condizione sufficiente a porre un condizionale non può consistere in meri condizionali*; *ella dunque include in se l' incondizionale, cioè l' assoluto.*

Sebbene dunque l' elemento dell' assoluto possa riguardarsi come oggettivo; pure la

combinazione di questo elemento in un essere è il prodotto della sintesi del raziocinio. L' idea dunque di un Essere assoluto è un risultamento della nostra ragione.

Inoltre la ragione stessa scovre l' identità fra l' Essere assoluto, e l' Essere infinito. L' idea dell' Infinito è dunque un risultamento dell' attività sintetica della ragione.

§. 54. *Ancillon* conviene che non si dee partire dall' Infinito, per giungere al finito; ma che bisogna, al contrario, salire dal finito all' Infinito. Egli conviene ancora, che non si dee confondere l' Infinito coll' indefinito. Ma egli pretende, che noi abbiamo il sentimento dell' Infinito; e che questo sentimento è il sentimento di un di fuori, che limita il me.

Io non trovo, che si abbia alcun sentimento dell' Infinito; ma che se ne ha l' idea, la quale deriva dalla meditazione sul sentimento.

« Il finito, dice il filosofo citato, è l'
» Io, il quale è incessantemente modificato di
» una maniera determinata, e che può esserlo
» di mille maniere differenti. La totalità delle
» rappresentazioni, o piuttosto la totalità dell'
» esistenze, e degli esseri, che sono esterio-
» ri al me, indipendenti dal me, in un
» vocabolo l' universo, che riunisce tutto, è
» l' Infinito. Quali che sieno le idee, che l'

» uomo si faccia di se stesso, e dell' u-
» niverso, egli si vede sempre come un
» essere finito collocato in mezzo dell' In-
» finito. (a)

Ma ciò è alquanto equivoco. Il sentimento del me, il quale sente un di fuori, è il primo fatto del nostro spirito; ma il sentimento di un di fuori è il sentimento di una cosa finita; i sensi non sentono nulla d'infinito: essi circoscrivono tutti gli oggetti: un uomo senza esperienza, che dall'alto di una montagna contemplasse l'orizzonte non vedrebbe la terra, che come un piano di poche miglia, e 'l cielo come una volta appoggiata colla sua estremità su i confini della terra. Questo spazio sarebbe il mondo intero per lo spettatore inesperto.

Allora che l'uomo si muove, scovre sempre una nuova estensione, che si era prima sottratta a' suoi sensi: da ciò nasce, che il sentimento di un' estensione sensibile si associa al sentimento di un' altra estensione, che ai sensi si occulta. Un tal sentimento può chiamarsi il sentimento dell' *indefinito*.

(a) *Ancillon saggio sul sentimento, e l' idea dell' Infinito.*

Finalmente, riflettendo l'uomo su la propria esistenza, è forzato dalla sua ragione ad ammettere l'esistenza di un essere eterno quale che siasi; e l'idea dell'Infinito nasce dal fondo della propria ragione.

L'uomo ha dunque naturalmente, ed in origine, il solo sentimento di cose finite. Indi acquista, per abito, il sentimento dell'*indefinito*. Finalmente lo sviluppo del raziocinio lo mena necessariamente all'*Infinito*. Egli è molto importante il distinguere queste origini de' sentimenti del finito, e dell'Indefinito, e dell'idea dell'Infinito. L'idea non è sentimento; ma deriva dalla meditazione sul sentimento.

« Il vero Infinito, continua il filosofo
» citato, non è per noi che un'idea; ma
» ella è un'idea necessaria che noi siamo
» forzati di ammettere, un'idea che deriva
» dalla nostra natura intelligente, e che ri-
» sulta dalle prime leggi della nostra ragione.
» Come noi non possiamo conoscere, nè con-
» cepire l'infinito, allora che la nostra imma-
» ginazione tenta di prenderlo e di compren-
» derlo, ella converte l'infinito, in indefinito.
» In verità niente più opposto, che l'in-
» definito, e l'infinito; l'uno riunisce tutto;
» l'altro non riunisce giammai tutto; non si
» può nulla aggiungere al primo; perchè egli

» è completo, assoluto, perfetto; si può
» sempre aggiungere al secondo perchè egli è
» sempre incompleto, e capace di aumento.
» L' infinito è una sfera; l' indefinito è una
» linea retta, che si può sempre prolungare
» col pensiere. Intanto, comunque essi sieno
» differenti, noi gli confondiamo incessante-
» mente; noi crediamo prender l' uno impie-
» gando l' altro; noi siamo ogni momento
» tentati di sostituire una immagine falsa,
» che dice nulla, alla ragione, ad un' *idea*
» *negativa* che dice nulla, all' immagina-
» zione. (a)

Io ammetto le riflessioni di questo illustre scrittore; ma con alcune eccezioni. In primo luogo pare, che l' autore ci accordi una idea negativa dell' infinito. Ciò mi sembra falso, come ho di sopra provato. Più egli dice, che noi *non possiamo concepire l' infinito*: questa espressione mi sembra equivoca: noi possiamo concepire certamente l' infinito se ne abbiamo un' idea positiva; ma noi non possiamo comprenderlo. Si dee ben distinguere l' un fatto dall' altro. Finalmente se una linea retta rappresenta l' indefinito, una sfera non può rappresentare l' Infinito. Una sfera non può essere infinita se una retta non

---

(a) Ancillon loc. cit.

può esserlo; perrhè con un diametro finito non può farsi una sfera infinita. La precisione del linguaggio mi sembra molto importante in filosofia.

§. 55. *Condillac* pretende, che noi non abbiamo, se non che un' idea comparativa dell' Eternità; e che dobbiamo rappresentarcela come un' istante, il quale coesiste con tutti gl' istanti possibili delle creature. Ma che cosa è mai questa coesistenza? *coesistere* significa esistere simultaneamente: esistere simultaneamente significa esistere nello stesso istante; L' eternità dunque e gl' istanti delle creature esistono nello stesso istante. Che cosa può mai significare un tale linguaggio?

Io credo, al contrario di *Condillac*, che noi abbiamo un' idea assoluta dell' Eternità. L' Eternità è l' esistenza assoluta: questa esistenza è immutabile. L' eterno è colui che è. Ho sempre ammirato su l' Eternità un bel pezzo di *Fénèlon*, eccolo:

» In Dio nulla è stato; nulla sarà; ma » tutto è. Sopprimete dunque per lui tutte » le questioni, che l' abitudine e la debolezza » dello spirito finito, che vuole abbracciare » l' infinito, vi tenterebbero di fare. Dirò io, » o mio Dio, che Voi avevate già un' eternità » di esistenza in Voi stesso, prima di avermi » creato; e che vi resti ancora, dopo la mia

» creazione, un' altra eternità in cui sempre e-
» sistete? Questi vocaboli *già* e *dopo* sono
» indegni di colui che è. Voi non potete sof-
» frire alcun passato, ed alcun avvenire in
» Voi. È una follìa il voler dividere la vo-
» stra eternità. Chi dice eternità, se intende
» ciò che dice, dice solo ciò che è, e nulla
» al di là, perchè tutto ciò che si aggiunge
» a questa infinita semplicità la distrugge.
» Chi dice eternità non soffre più il linguag-
» gio del tempo. Il tempo e l' eternità sono
» incommensurabili, *e non possono essere*
» *comparati insieme*; è tutte le volte che
» alcuno immagina qualche rapporto fra cose
» sì sproporzionate fra di esse, è sedot-
» to dalla sua propria debolezza. Voi a-
» vete nulladimeno, o mio Dio, fatto qual-
» che cosa fuori di Voi; perchè io non
» sono Voi. Quando dunque mi avete Voi
» fatto? Non eravate Voi forse prima di far-
» mi? Ma che dico io? Eccomi già ricaduto
» nella mia illusione, e nelle questioni del
» tempo. Io parlo di voi come di me, o co-
» me di qualche altro essere passaggiero, che
» potrei misurare con me. Ciò che passa può
» esser misurato con ciò che passa: ma ciò
» che non passa punto è fuori di ogni misura,
» e di ogni comparazione con ciò che passa:
» non è permesso di domandare, nè quando
» è stato, nè se era prima di ciò che è sta-

» to fatto. Voi siete, e ciò è tutto . . . Voi
» siete *colui che è*. Tutto ciò che non è
» questa parola vi degrada. Essa sola vi ras-
» somiglia. Voi solo potete parlar così, e
» racchiudere il vostro infinito essere in tre
» vocaboli molto semplici.

» Io non sono, o mio Dio, ciò che è.
» Io sono colui che è stato; io sono colui che
» sarà; io sono colui che non è più ciò che
» egli è stato; io son colui, che non è ancora
» ciò che sarà, e fra questi due mezzi io so-
» no un non so, che finisce nello stesso i-
» stante, in cui comincia . . . Oh! quanto
» io son lungi dalla vostra eternità, che è
» indivisibile, infinita, e sempre presente
» tutta intera! Quanto son io lontano dal
» comprenderla! . . . È troppo poco il dire
» che Voi eravate sin da secoli infiniti, pri-
» ma che io fossi. Io mi vergognerei di par-
» lar così, perchè ciò è misurar l'infinito
» col finito. Voi siete, e non vi è che un
» presente immobile, indivisibile, ed infi-
» finito, che per parlare nel rigore de' ter-
» mini, vi si possa attribuire. Egli non bi-
» sogna dire, che voi siete stato sempre,
» bisogna dire, che voi siete; e questo ter-
» mine di *sempre* che è tanto forte per la
» creatura, è troppo debole per voi; per-
» chè denota una continuità, e non una per-
» manenza.

» Egli val meglio dire semplicemente e
» senza restrizione che voi siete. . O Essere !
» O Essere ! La vostra eternità, che non è
» altra cosa, se non che Voi stesso, mi
» sorprende ; ma ella mi consola. (a)

(*a*) *Dell' esistenza di Dio* 2. *par.* *c.* 11 *n.* 4.

CAP. VI.

ESPOSIZIONE, ED ESAME DELLA DOTTRINA DI SPINOSA SU L'INFINITO.

§. 56. Dopo di aver esposta, ed esaminata la diversa ideologia dell' infinito; fa d' uopo seguire queste diverse opinioni nella loro applicazione; e nelle illazioni, che se ne sono dedotte: è questo un punto molto importante; importa molto il conoscere i diversi cammini, che ha percorso lo spirito umano, nella conoscenza degli oggetti, che sebbene si sottraggono alla esperienza; sembrano nulladimeno essere in connessione con essa.

» Uno degli avvenimenti i più proprii a » farci ben discernere lo spirito, e la tenden- » za della dottrina cartesiana, è l' apparizio- » ne del sistema di *Spinosa*. Lo studio di » questo sistema è estremamete difficile, » perchè esso ci porta certamente al più alto » apice delle astrazioni metafisiche; perchè » esso ci mostra nella più grande arditezza il » cammino de' metodi sintetici. Il vero spirito » inoltre di questo sistema è stato raramente » penetrato, sebbene sia stato l' oggetto di » più di un commentario, ed esso ha ceduto

» più all'autorità del buon senso, che alle armi
» dell'analisi. Il suo esame intanto è estrema-
» mente importante, non solo per la conoscenza
» di molti sistemi dell' antichità, che egli ha
» rinnovato; ma principalmente perchè ci of-
» fre un' esperienza singolare. su l' abuso di
» certi metodi, su la conseguenza di certi
» principii, perchè esso ci scovre il termine
» estremo della carriera, in cui lo spirito u-
» mano può traviarsi, abbandonando la via
» dell' osservazione. Condillac ha confutato
» con molta aggiustatezza di spirito, con os-
» servazioni circostanziate, ciascuna parte del
» sistema di Spinosa; ma egli sembra non
» aver punto conosciuto la prima origine, il
» motivo, e la vera generazione di que-
» sto sistema . . . Si è molto disputato, se
» *Spinosa* dee essere riguardato come un ve-
» ro cartesiano, e le passioni hanno trovato
» il mezzo d' impadronirsi di questa disputa.
» Cartesio non avrebbe certamente approvato
» alcuna delle conseguenze di Spinosa, ed in-
» tanto egli le ha tutte preparate. La dottri-
» na di Spinosa considerata ne' suoi ragguagli
» contradice la maggior parte de' sistemi di
» Cartesio, ed intanto considerata nel suo
» legame, nel suo insieme, ella era il risul-
» tamento inevitabile della maniera di filoso-
» fare di Cartesio. (a)

(a) *Degerando histoire ec. t. 2. cap. XIII. della prima ediz.* 1804.

§. 57. Io non amo di arrestarmi ad asserzioni generali: non giudico le dottrine degli altri, se non che esponendole, e presentandole colle proprie parole degli autori, allo spirito de' miei lettori. Io rimonterò all' origine dello spinosismo; e paragonerò le dottrine di questo con quelle della scuola cartesiana: ne noterò l' identità; e le differenze.

La filosofia è stata; e può riguardarsi sotto due aspetti; nel primo si considera come la scienza delle cose in se stesse considerate: sotto questo primo aspetto ella cerca di rimontare all' origine primitiva di tutti gli esseri, e di determinare le cause primitive di tutti i fatti; che ci si presentano; ella cerca di penetrare nell' essenza di tutte le cose. Ella è stata sotto questo punto di veduta definita per *la scienza delle cose divine, ed umane*.

Ma l' uomo, hanno domandato alcuni saggi, può egli conoscer qualche cosa? Che cosa mai può egli conoscere? Quali sono i mezzi delle sue conoscenze? Una tal ricerca è preliminare alla scienza delle cose. La filosofia può dunque ancora riguardarsi come *la scienza della scienza*. Sotto questo secondo aspetto ella esamina le facoltà elementari del nostro spirito; l' origine e la generazione delle nostre idee; i mottivi legittimi delle nostre conoscenze, ed i fonti de' nostri errori. Ella esamina, per dirlo in breve, l' origine, la

certezza, la realtà, ed i limiti delle nostre conoscenze. Il suo oggetto è contenuto in quel famoso precetto dell' antichità; *Conosci te stesso*.

La filosofia, considerata nel primo modo, può chiamarsi *filosofia oggettiva*; considerata nel secondo, può chiamarsi *filosofia soggettiva*.

Cartesio, dopo di aver conosciuto gli errori de' sensi, principiò dal distruggere tutte le sue conoscenze, per mezzo di un dubbio universale, ad oggetto di risalire all' origine della certezza, e della verità. Egli trovò un ostacolo insormontabile a questo dubbio nella coscienza del proprio pensiere. Egli fece della coscienza del proprio pensiere, e della propria esistenza, la prima pietra del novello edifizo, che si proponeva di elevare. Non si può dunque contrastare a *Cartesio* la gloria, di aver collocato nel fatto della coscienza il punto di appoggio della filosofia; e di aver considerato questa nel secondo modo, cioè *soggettivamente*.

Spinosa, al contrario, trattò la filosofia oggettiva. Questo filosofo, non cercò mica come *Cartesio: posso io saper qualche cosa? come posso saperla?* Ma domandò a se stesso: *perchè vi ha egli qualche cosa?* ed intraprese di risolvere questo problema *a priori*. Egli non risalì all' origine delle sue conoscenze; ma all' origine di tutte

l' esistenze ; egli non cercò mica di rifare il proprio intendimento ; ma di formare l' universo reale . Ecco dunque , con sincerità , la prima differenza , che io ritrovo fra *Cartesio*, e *Spinosa* : La filosofia del primo é *soggettiva* ; quella del secondo è *oggettiva*.

Fra i filosofi , che hanno tentato , di risolvere il problema dell' origine delle cose , e della natura degli esseri ; alcuni hanno principiato dall' Infinito , per arrivare al finito ; altri son partiti dal finito , e si sono innalzati all' Infinito. *Spinosa* ha seguito il primo metodo. *Cartesio* ha seguito il secondo. *Spinosa* difatti principia la prima parte della sua Etica da Dio , e parte da una definizione , che è quella della causa prima , e della sostanza. Egli parla della mente umana nella seconda parte. *Cartesio*, al contrario, parte dalla coscienza *del me* : egli parte dunque dal finito; e s' innalza poscia all' Infinito : non parte da una definizione , come fa *Spinosa* ; ma da un fatto primitivo. Ecco una seconda differenza molto importante. Il filosofo francese , riconosce , è vero , in se l' idea dell' *Infinito* : crede questa idea come originaria al proprio intelletto : ricostruisce con questa idea tutte le altre realtà , che aveva annientate ; ma egli non fa tutto ciò , se non dopo di aver conosciuto la realtà del proprio essere ; dopo d' aver conosciuto che egli era una *sostanza pensante*. Niente di ciò fa *Spinosa:* questo fi-

losofo si colloca di primo slancio nel seno dell' infinito, e nella regione delle proprie idee. Egli lungi di principiare da un fatto, principia da una definizione; e confondendo il metodo del filosofo, che deè spiegare l' esistenze, col metodo del Geometra, il quale non determina, se non che le relazioni delle proprie idee; imprende a trattare la filosofia col metedo sintetico de' Geometri.

Ma si dirà, partendo da una idea, che si trova in noi, non si parte forse da un fatto? Rispondo, che l' esistenza di un' idea nel nostro spirito sebbene sia un fatto; la realtà di questa idea può non essere un fatto. Quando nell' idea di una cosa si trova la realtà di questa; senza che la cosa ci sia offerta, cioè manifestata ai sensi o esterni, o interni; la realtà della cosa non è un dato primitivo, ed immediato. Chi mai può asserire, che l' Infinito sia un dato dell' esperienza? l' Infinito è egli l' oggetto de' sensi esterni? É forse l' oggetto del senso interno? Noi non sentiamo, che i corpi, ed il proprio me; e gli uni e l' altro son finiti. L' Infinito è l' oggetto del raziocinio,

Concludiamo: 1. La filosofia di *Cartesio* è *soggettiva*; quella di *Spinosa* è oggettiva: 2. *Cartesio* principiò la sua filosofia dalla riconoscenza di un fatto; e dall' esistenza del finito; *Spinosa* principiò la sua filosofia da un' idea; e volle dall' Infinito scendere al finito.

§. 58. Ma *Cartesio*, il quale aveva ben principiato, abbandonò tosto il vero metodo di filosofare. Egli dopo d'aver distrutto tutte l'esistenze, essendo rimasto solo col proprio pensiere, volle, colla sola forza di questo, ricostruire l'esistenze, che aveva distrutto. Questo filosofo ritrovò alcune nozioni nel proprio spirito, che le credette chiare, e distinte: egli attribuì ad esse la realtà; e giudicò di potere su di esse appoggiare tutta la filosofia; la quale pensò, che doveva consistere a dedurre gli effetti dalle loro prime cause: egli abbandonò la via dell'esperienza, e pretese di spiegare *a priori* la natura. Stabilì per principio, *che si può affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nell'idea chiara di questa cosa*. Stabilì l'idea dell'Infinito, come un principio fecondo, per la filosofia del finito. « Dopo di aver conosciuto, che Dio esiste, e che egli è l'autore di tutto ciò che è, e che può essere, noi seguiremo senza dubbio il miglior metodo di cui potessimo servirci, per iscovrire la verità, se dalla conoscenza, che abbiamo della natura di Dio, *passeremo alla spiegazione delle cose, che egli ha create; e se tenteremo di dedurla in tal maniera dalle nozioni, che sono naturalmente nelle anime nostre, che ne avessimo una scienza perfetta, cioè che conoscessimo gli effetti per mezzo delle loro cause.*

» Se noi vogliamo attendere seriamente
» allo studio della filosofia, ed alla ricerca di
» tutte le verità, che possiamo conoscere; ci
» libereremo in primo luogo de' nostri pre-
» giudizii, e faremo la risoluzione di riget-
» tare tutte le opinioni, che altre volte abbia-
» mo credute vere, fintanto che non le a-
» vremo di nuovo esaminate. Noi faremo in
» seguito una rivista su le nozioni che sono
» in noi; *e non riceveremo per vere, se*
» *non quelle, che si presenteranno chia-*
» *ramente, e distintamente al nostro in-*
» *tendimento*. Per questo mezzo conosceremo
» primamente, che noi siamo, intanto che
» la nostra natura è di pensare, e che egli
» vi è un Dio, da cui dipendiamo, dopo di
» aver considerato i suoi attributi, *potremo*
» *ricercare la verità di tutte le altre cose*,
» *perchè egli ne è la causa*. Oltre le no-
» zioni, che abbiamo di Dio, e del nostro
» pensiere, troveremo ancora in noi la cono-
» scenza di molte proposizioni, che sono per-
» petuamente vere; come per esempio; che
» il nulla non può essere l' Autore di alcuna
» cosa quale che siasi, ec. Noi vi troveremo
» l' idea di una natura corporale o estesa,
» che può esser mossa, divisa ec. e de' sen-
» timenti, prodotti in noi da certe disposizio-
» ni, come il dolore, i colori ec. e parago-
» nando ciò che abbiamo appreso, esami-
» nando queste cose con ordine, con ciò che

» ne pensavamo pria di averle così esaminate,
» ci assuefaremo a formare de' concetti chiari,
» e distinti su di tutto ciò, che possiamo
» conoscere. In questi pochi precetti io penso
» aver compreso tutti i principii più gene-
» rali, e più importanti della conoscenza u-
» mana. (a)

§. 59. *Spinosa* si collocò colla sola forza del raziocinio, fra il nulla e l' esistenza: egli cercò di spiegare *a priori* l' origine di tutte le cose esistenti: egli adottò tutti i canoni cartesiani sul metodo di filosofare. In primo luogo ammise, che bisogna dedurre le cose dalle loro prime cause; e che invece di salire dalla conoscenza dell' effetto a quella della causa; fa d' uopo scendere dalla cognizione della causa a quella dell' effetto.

Questo principio si trova enunciato nel quarto assioma della prima parte dell' Etica di *Spinosa* a questo modo:

» La cognizione dell' effetto dipende dal-
» la cognizione della causa, e la involve.

Il principio d' identità o di contradizione essendo il fondamento di tutti i raziocinii *a priori*, segue che per poter dedurre *a priori* la cognizione dell' effetto da quella della causa, vi dee essere una certa identità fra la causa, e l' effetto.

(a) *Cartesio de' principii della filosofia* 1. *par. n.* 24, *e* 75.

Con ciò s' intendono l' assioma quinto, e la proposizione terza della prima parte dell' Etica che si enunciano così : « Quelle cose, » che non hanno alcuna cosa di comune scam- » bievolmente, non possono ancora intendersi » scambievolmente l' una per mezzo dell' altra » cioè il concetto di una non involve il con- » cetto dell' altra.

È questo il quinto assioma. La proposizione terza è la seguente : « Quelle cose, le » quali non hanno nulla di comune, non » possono esser l' una causa dell' altra. *Dimo-* » *strazione*. Non avendo scambievolmente » nulla di comune ; non possono per l' assio- » ma quinto intendersi l' una per mezzo dell' » altra ; per l' assioma quarto non possono » dunque esser l' una causa dell' altra. Ciò » che bisognava dimostrare.

Queste proposizioni significano in altri termini, che una cosa non può esser prodotta se non che da una cosa identica, che una causa non può produrre un effetto ; se non intanto che l' idea della prima determina quella del secondo nel nostro spirito *à priori* ; e per conseguenza in virtù dell' identità.

Fin qui *Spinosa* non è ancora, che nella regione del propric pensiere : egli non ha ancora passato da questa regione a quella dell' esistenze : egli ha i canoni co' quali dee spiegare l' importante problema dell' origine delle cose esistenti ; ma non ha ancora posto

alcuna esistenza: egli è nello stesso caso, in cui si trova un matematico il quale volendo spiegare le leggi del moto della luce, non possiede se non che le conoscenze della matematica pura. Ma *Spinosa* non dovendo ricevere alcun dato dell' esperienza; e dovendo spiegare tutto *a priori*, dee porre l' esistenza col proprio pensiere. Cartesio gliene somministra l' occasione, e la dottrina. *Spinosa* parte dall' idea dell' infinito: in questa idea è compresa l' esistenza, l' essere infinito esiste dunque; ecco posta la prima esistenza, da cui si debbono derivare necessariamente, in forza dell' identità, tutte le altre. Da questa causa prima debbonsi dunque derivare necessariamente tutti gli effetti; poichè come altrimenti questi potrebbero dedursi *a priori*? Per fare questa deduzione, io fo così parlare *Spinosa*. Per conoscere le cose finite io debbo meditare su l' idea dell' infinito; poichè la cognizione dell' effetto dipende da quella della causa; e la cognizione di questa causa io debbo dedurla dall' idea, che ne ho in me. L' infinito è ciò che contiene tutto ciò che è possibile; non può dunque nulla esistere fuori di lui. Se alcun essere distinto dall' essere infinito esistesse, l' essere infinito non sarebbe infinito; poichè si potrebbero negare di lui tutti gli esseri, da lui distinti, e dire: l' Infinito non è A, B, ec. ma nulla può negarsi dell' essere Infinito, questo essere è

dunque unico: ciò vale quanto dire, che esiste un solo essere, cioè *una sola sostanza.*

Ma se l'Essere infinito è la causa prima di tutte le cose, e queste cose non sono esseri, o sostanze da lui distinte; segue, che debbono essere modi dell'eterna sostanza. Ma come questa sostanza infinita produce ella questi modi? Questa sostanza dee avere attributi infiniti. Io ho in me l'idea chiara della estensione, e l'idea chiara del pensiere: queste due idee sono distinte l'una dall'altra; l'estensione ed il pensiere sono dunque due realtà distinte l'una dall'altra. L'essere infinito dee possedere infinite realtà; egli ha dunque due attributi infiniti, cioè un'estensione infinita, ed un pensiere infinito. Dall'estensione infinita debbono nascere tutti i corpi possibili, i quali non essendo, che modi diversi dell'estensione, sono ancora modi diversi dell'eterna, ed unica sostanza. Dall'infinito pensiere debbono nascere tutti gli spiriti, o le anime, che non sono se non che modi diversi di questo pensiere infinito; e perciò dell'eterna ed unica sostanza. Una sostanza unica, indivisibile, necessaria, dall'essenza della quale tutte le cose seguono necessariamente, come modificazioni, che ne esprimono l'essenza, ciascuna a suo modo: ecco l'universo secondo *Spinosa*.

Così io credo, che sia nato nella testa di questo filosofo il panteismo. Egli ha trat-

tato la sua Etica col metodo sintetico de' geometri, incominciando dalle definizioni, facendo a queste seguire gli assiomi, ed indi i teoremi. I dotti hanno però osservato, che egli non l'aveva concepito di tal maniera; e che le definizioni sono state formate dopo il suo sistema, ed adattate a sostenerlo. Ma esponiamo il panteismo di *Spinosa* colle proprie parole dell'autore.

§. 60. L'oggetto di *Spinosa* essendo di provare, che non vi è se non che una sola sostanza, di cui tutti gli esseri che noi prendiamo per altrettante sostanze non sono, che modificazioni; e che questa sostanza è la causa prima, ed infinita, dotata di due attributi infiniti, cioè di un' estensione infinita, e di un pensiere infinito; colla modificazione dei quali attributi ella forma in se stessa tutte le cose finite; egli premette le definizioni della causa prima, della sostanza, dell' Infinito, cioè di Dio, dell' attributo, del finito, del modo.

» Per la causa di se stesso io intendo ciò » la cui essenza racchiude l' esistenza, o ciò la » cui natura non può concepirsi, senza che si » concepisca esistente.

Questa definizione suppone il principio cartesiano, che noi possiamo giudicare dalla sola idea di una cosa, se la cosa esista. *Spinosa* principia dunque la sua etica, supponendo un tal principio.

DEFINIZIONE III.

» Io intendo per sostanza ciò; che è in » se, e che è concepito per se stesso, cioè » ciò la cui idea non ha mica bisogno per » esser formata dall' idea di un' altra cosa.

Noi abbiamo due specie d' idee, le assolute, e le relative. Quando concepiamo B come effetto di A, l' idea di B è un idea relativa.

Si conviene da tutti, che l' idea della sostanza sia assoluta sotto un certo riguardo; poichè concependo una cosa come sostanza, non riferiamo questa cosa ad un' altra, come modo di essere di questa seconda. Ma non tutti convengono, che l' idea della sostanza sia assoluta perfettamente; in modo che non possa una sostanza riguardarsi come un effetto di un' altra sostanza. *Spinosa*, il quale ha formato le sue definizioni, dopo il suo sistema ed in grazia di questo suppone, che l' idea della sostanza debba essere assoluta sotto tutti i riguardi. Ciò vale quanto dire, che egli suppone ciò che è in questione.

DEFINIZIONE IV.

» Io intendo per attributo ciò che l' in» telletto percepisce della sostanza come co» stituente l' essenza di questa.

Questa definizione suppone, che noi co-

noscianio perfettamente l' essenza delle cose. È anche questa una pretensione de' cartesiani.

DEFINIZIONE VI.

» Io intendo per Dio l' ente assolutamen-» te infinito, cioè la sostanza, che costa d'» infiniti attributi, ciascuno de' quali esprime » l' eterna, ed infinita essenza.

» Spiegazione. Io dico assolutamente in-» finito, e non mica nel suo genere; perchè » si può negare un' infinità di attributi di tut-» to ciò che non è infinito; se non che nel » suo genere: ma quando una cosa è assolu-» tamente infinita, tutto ciò che esprime un » essenza appartiene alla sua: questa cosa as-» solutamente infinita non involve alcuna ne-» gazione.

Questa definizione dell' Infinito contiene la proposizione, che l' Infinito è l' essere unico, cioè l' unica sostanza esistente; poichè se nulla si può negare dell' Infinito; non può dirsi: *l' Infinito non è un cane, un cavallo ec.* Queste cose son dunque modi di essere dell' Infinito, il quale è la sola sostanza nel mondo.

DEFINIZIONE VII.

» Una cosa è chiamata libera, quando » ella esiste per la sola necessità della sua na-» tura; e che non è determinata ad agire, se

» non che da se stessa : ma ella è necessaria, » o piuttosto *costretta*, quando è determinata » da un' altra ad esistere, e ad agire di una » maniera certa e determinata.

Spinosa fa qui un abuso di linguaggio, prendendo il vocabolo di *libertà* in un senso non ricevuto. Una cosa si dice *libera*, quando ella ha il potere di agire, e di non agire.

DEFINIZIONE VIII.

» Per l' eternitá io intendo l' esistenza » stessa, intanto che si concepisce seguire ne» cessariamente dalla sola definizione di una » cosa eterna.

» Spiegazione. Perchè una tale esistenza » è concepita siccome l' essenza della cosa, » come un' eterna verità; e perciò non può » essere spiegata nè per la durata, nè pel » tempo, sebbene si concepisca, che la durata » non racchiude nè cominciamento, nè fine.

A quale oggetto un gergo di parole oscure? Non sarebbe stato più semplice il dire: *l' eternità è l' esistenza dell' Assoluto*? Malgrado il gergo del nostro panteista, si travede, che egli vuol dire, che le verità necessarie, come è l' esistenza dell' Assoluto, sono verità indipendenti dal tempo, ed eterne.

Io ho riunito tutte le definizioni, che riguardano l' Infinito: ecco quelle, che riguardano il finito.

DEFINIZIONE II.

» Si dice, che una cosa è finita nel suo
» genere, allora che può esser terminata da
» un' altra della stessa natura. Si dice, per
» esempio, che un corpo è finito, perchè ne
» concepiamo sempre uno più grande. Così
» un pensiere è terminato da un' altro pensie-
» re; ma un corpo non è mica terminato da
» un pensiere, nè un pensiere da un corpo.

DEFINIZIONE V.

» Io intendo per modo le affezioni di
» una sostanza, o ciò che è in un' altro, per
» mezzo del quale è concepito.

Tutte e due queste definizioni sono state formate da *Spinosa*, per poter appoggiare il suo sistema. Egli pretende, nella proposizione ottava della prima parte, di sostenere, che la sostanza dee essere infinita, ed uno de' principii, su di cui appoggia la sua pretesa dimostrazione, si è, che una sostanza finita dovrebbe esser terminata da un' altra sostanza della stessa natura, o dello stesso attributo. Ora un tal principio è gratuito, e falso. Nulla influisce a fare, che una cosa sia finita, l' esser terminata da un' altra della stessa natura. Qual necessità per giudicare, se un essere è finito, di pensare alla natura di ciò, che è fuori di lui?

Se i modi di una sostanza debbono concepirsi per mezzo della sostanza, e se gli effetti di una sostanza debbono concepirsi per mezzo della causa; segue, che tutti gli effetti della causa prima sieno ancora modi di questa stessa causa, ma l' idea del modo è ella identica con quella dell' effetto? *Spinosa* suppone questa identità senza provarla. Egli suppone dunque ciò che è in questione.

Spinosa fa seguire a queste otto definizioni sette assiomi: abbiamo rapportato di sopra il quarto, ed il quinto, gli altri sono i seguenti.

ASSIOMA I.

» Tutto ciò che è, è in se, o in un al-
» tro.

ASSIOMA II.

» Ciò che non può esser concepito per un
» altro, dee esser cencepito per se stesso.

ASSIOMA III.

» Da una data causa determinata segue
» necessariamente l' effetto, ed al contrario,
» se non si dà una causa determinata è impos-
» sibile, che segua l' effetto.

Causa, *ed effetto* son termini relativi. Se pel vocabolo *causa* s' intende un principio che attualmente agisce, e produce, esso si ri-

ferisce ad un effetto attualmente esistente. In tal caso sarà vero, che una causa determinata essendo data; l'effetto seguirà necessariamente. Ma se per questo vocabolo s' intende solamente un principio, che ha la potenza di agire; e di produrre; esso non si rapporterà, che ad un' effetto possibile; e sebbene la causa sia data, l'effetto non seguirà mica necessariamente. Questo assioma contiene la necessità di tutte le cose; esso suppone dunque ciò che è in questione.

ASSIOMA VI.

» L'idea vera dee convenire col suo og-
» getto (col suo ideato)

ASSIOMA VII.

» Ciò che può concepirsi come non esi-
» stente, la sua essenza non involve l' esi-
» stenza.

Questo ultimo assioma, come abbiam osservato nel secondo volume, è uno de' canoni del dommatismo cartesiano. Un dommatista come *Spinosa*, che crea l' universo col proprio pensiere, e che stabilisce per misura delle cose in se, i limiti della propria intelligenza, doveva adottarlo.

§. 61. Abbiam osservato, che *Spinosa* ha formato le definizioni, e gli assiomi, in

grazia della sua ipotesi. Ciò si verifica leggendo i teoremi, che seguono questi pretesi principii.

PROPOSIZIONE I.

» La sostanza è per natura, anteriore » alle sue affezioni.

» Ciò é evidente per le definizioni terza, » e quinta.

PROPOSIZIONE II.

» Due sostanze, che hanno attributi dif» ferenti, nulla hanno di comune fra di » esse.

» Ciò è ancor evidente per la definizione » terza. Poichè ciascuna sostanza dee essere in » se stessa, e concepita per se stessa, o la no» zione dell' una non racchiude quella dell' » altra.

PROPOSIZIONE III.

» Di quelle cose, che nulla hanno di » comune fra di esse, non può l' una esser causa dell' altra.

» Se non vi ha alcuna cosa di comune » fra di esse, non può per l' assioma quinto, » l' una esser concepita per mezzo dell' altra; » l' una non può dunque per l' assioma quar» to esser causa dell' altra.

Spinosa avendo confuso l' effetto colla modificazione; essendo la causa per natura anteriore all' effetto, la sostanza è stata da lui riguardata come anteriore per natura alle modificazioni.

Nella seconda proposizione il citato filosofo suppone, che due cose, le quali hanno qualche cosa di comune, l' una si dee intendere per mezzo dell' altra. Ciò è falso: le idee del cane, e del cavallo hanno molte cose di comune; intanto non s' intende l' una per mezzo dell' altra; ed io potrei aver l' una senza di aver l' altra. Inoltre due sostanze di attributi differenti converrebbero nell' esser tutte e due sostanze.

PROPOSIZIONE IV.

» Due o più cose distinte, o si distinguono per la diversità degli attributi delle sostanze, o per mezzo delle affezioni delle sostanze.

» Tutto ciò che è, è in se, o in un altro (assioma primo) cioè per le definizioni terza, e quinta *nulla si dà fuori dell' intendimento*, oltre delle sostanze, e delle loro affezioni. Niente altro vi è dunque fuori dell' intendimento, per mezzo di cui molte cose possano distinguersi fra di esse, se non che le sostanze, o ciò che ritorna allo stesso, assioma quarto, gli attri-

» buti delle sostanze, e le loro affezioni.

Spinosa cita l' assioma quarto in appoggio di questa dimostrazione; ma io non vedo in questo assioma l' identità dell' attributo, e della sostanza; una tale identità si ravvisa nelle definizioni terza, e quarta; io sospetto dunque, che abbia potuto esservi abbaglio nelle citazioni.

Il filosofo citato pare che cominci qui a passare dalla regione delle sue idee, a quella delle cose in se; ma egli vi aveva già passato, in forza delle sue definizioni terza, e quinta citate: egli suppone sin da principio, che le sue definizioni spieghino le cose tali quali sono in se stesse. « Ma se queste definizioni non racchiudono se non che certe » idee, che egli ha voluto legare a certi suoni, per qual ragione s' immagina di potere » con tali definizioni giudicare della natura » degli esseri? Egli ha la libertà di fare tutte le astrazioni, che vuole; la difficoltà » consiste di passare da ciò alla natura delle » cose. Per poco che si osserva Spinosa in » questo passaggio, si noterà facilmente il » debole del suo sistema. (a)

(*a*) *Condillac trattato de' sistemi cap.* x. 2. *parte*.

» Non possono esservi nella natura due,
» o più sostanze di una stessa natura, o di
» uno stesso attributo.

» Se ve ne fossero molte distinte, do-
» vrebbero distinguersi fra di esse, o per la
» diversità degli attributi, o per quella delle
» affezioni (prop. preced.) Se si distinguono
» solamente per la diversità degli attributi,
» si viene in conseguenza, a concedere non
» darsene, se non che una dello stesso attri-
» buto. Ma se si distinguono per la diversità
» delle affezioni, essendo la sostanza, per na-
» tura, prima delle sue affezioni (prop. pri-
» ma) prescindendo dalle affezioni, ed in
» se considerata, cioè per la definizione terza
» e sesta considerata nella sua vera natura,
» non potrebbe una concepirsi distinta dall'
» altra; cioè per la proposizione precedente,
» non se ne possono dare molte, ma una
» sola.

Gli Aritmetici concepiscono bene *uno più uno*; essi concepiscono dunque come distinte due idee identiche; eglino formano i numeri colla ripetizione dell' identico; si possono dunque concepire come distinte numericamente due sostanze perfettamente simili. *Spinosa*, che confondeva a torto il metodo del filosofo col metodo del geometra, avrebbe dovuto fare questa semplice osservazione.

» Una sostanza non può esser prodotta
» da un' altra sostanza.

» Nella natura non possono darsi due so-
» stanze dello stesso attributo, prop. preced.
» cioè proposizione seconda, due sostanze, le
» quali abbiano qualche cosa di comune fra
» di esse. In conseguenza per la proposizione
» terza non se ne possono dare due, l' una
» delle quali sia causa dell' altra, il che va-
» le quanto dire, che l' una non può esser
» prodotta dall' altra.

COROLLARIO.

» Da ciò segue, che la sostanza non
» può esser prodotta da alcuna cosa. Poi-
» chè nella natura non vi è altra cosa fuo-
» ri delle sostanze, e delle loro affezioni,
» come è evidente per l' assioma primo, e
» le definizioni terza, e quinta, ma la so-
» stanza non può esser prodotta da un' altra
» sostanza, per la proposizione precedente;
» la sostanza non può dunque assolutamente
» esser prodotta da un' altra cosa.

» Altrimenti. Ciò si dimostra eziandio
» facilmente dall' assurdo contradittorio. Poi-
» chè se la sostanza potrebbe prodursi da un
» altra sostanza, la cognizione della prodot-
» ta dipenderebbe da quella della produttrice,

» per l' assioma quarto, ed in conseguenza » per la definizione terza. La prodotta non » sarebbe mica sostanza.» Io fo un' osservazione su la prima dimostrazione di questa sesta proposizione. Una continua petizione di principio si trova nel sistema di *Spinosa*.

Nella proposizione quintá, cioè nella dimostrazione della quinta proposizione, questo filosofo suppone, che due sostanze non posson differire fra di esse, per la diversità delle loro affezioni, e nella dimostrazione prima della sesta proposizione poggia su questa supposizione l' impossibilità delle sostanze prodotte. Ora i filosofi, i quali ammettono le sostanze prodotte, possono benissimo porre due sostanze dello stesso attributo, ma diverse per le loro affezioni. Nella proposizione quinta suppone dunque *Spinosa* l' impossibilità delle sostanze prodotte, e quando si serve di questa quinta proposizione, per sostenere una siffatta impossibilità, egli non fa che girare il pistello, e commettere un evidente sofisma.

PROPOSIZIONE VII.

» L' esistenza appartiene alla natura del» la sostanza.

» La sostanza non può esser prodotta da » un' altra cosa, pel corollario della proposi» zione precedente; sarà dunque causa di se » stessa, cioè per la definizione prima la sua

» essenza involve necessariamente l' esistenza,
» vale a dire appartiene alla sua natura l' e-
» sistere.

PROPOSIZIONE VIII.

» Ogni sostanza è necessariamente in-
» finita.

» Non può esistere, se non che una so-
» la sostanza di un solo attributo (proposiz.
» quinta,) ed alla sua natura appartiene l'
» esistere (prop. prec.) Apparterrà dunque
» alla natura della sostanza di esistere o co-
» me finita, o come infinita. Ma non può
» esistere come finita; poichè per la defini-
» zione seconda dovrebbe esser terminata da
» un' altra della stessa natura, la quale do-
» vrebbe ancor esistere necessariamente (prop.
» settima,) ed in conseguenza si darebbero
» due sostanze dello stesso attributo, il che
» è assurdo (prop. quinta.) Esiste dunque
» la sostanza come infinita.

La definizione seconda del finito fu dunque fatta di proposito per poter dimostrare questa ottava proposizione.

PROPOSIZIONE IX.

» Più una cosa ha di realtà, o di esse-
» re, più ella ha di attributi.

» Ciò è evidente per la definizione quarta.

Se l' attributo è la stessa cosa della realtà, questa proposizione è interamente frivola, perchè è lo stesso che il dire : una cosa che ha più realtà, ha più realtà. Se l' attributo è differente dalla realtà. Come dall' esistenza dell' attributo s' inferisce quello della realtà?

PROPOSIZIONE IX.

» Ciascuno attributo di una sostanza dee
» esser concepito per se stesso.
» L' attributo è ciò che l' intelletto per-
» cepisce della sostanza come costituente l'
» essenza di questa (defin. quarta) L' at-
» tributo dee dunque concepirsi per se stesso
» (defin. terza.)

SCOLIO

» Da ciò si vede, che sebbene due
» attributi si concepiscano come realmen-
» te distinti, cioè l' uno senza dell' altro, da
» ciò non possiamo intanto concludere, che
» questi due attributi costituiscano due esse-
» ri, cioè due diverse sostanze; poichè appar-
» tiene alla natura della sostanza, che ciascuno
» de' suoi attributi sia concepito per se stesso;
» mentre tutti gli attributi, che ella ha, furono
» sempre in lei, nè l' uno, potè esser pro-
» dotto da un' altro; ma ciascuno esprime
» la realtà, o l' essere della sostanza. Non

» è dunque affatto assurdo l' attribuire ad una
» sola sostanza molti attributi; anzi niente è
» più chiaro nella natura, che il dovere concepire
» ciascun essere sotto un qualche attributo,
» e quanto maggiore realtà, o essere
» egli ha, tanti attributi è necessario che
» abbia, i quali esprimono la necessità, cioè
» l' eternità, e l' infinità. Ed in conseguenza
» nulla è più chiaro, che l' essere assolutamente
» infinito debba necessariamente definirsi,
» come l' abbiamo definito nella definizione
» sesta, l' ente, il quale costa d'
» infiniti attributi, ciascuno de' quali esprime
» un' essenza eterna, ed infinita.

» Se alcuno poi domanda con qual segno
» possiamo conoscere la diversità delle sostanze,
» legga le seguenti proposizioni, le quali
» dimostrano, che nella natura non esiste,
» se non che una sola sostanza, la quale dee
» essere infinita. Un tal segno si cerca perciò
» invano.

Da questa proposizione e dallo Scolio si può dedurre contro di *Spinosa* la pluralità delle sostanze. La sostanza è ciò che è concepito per se stesso (defin. terza.) L' attributo, per questa proposizione decima, è ciò che è concepito per se stesso. L' attributo è dunque la stessa cosa della sostanza. Perciò se vi sono due attributi, vi sono due sostanze. I Cartesiani hanno difatti ragionato a questo modo: l' estensione si concepisce per

se stessa ; l' estensione è dunque una sostanza. Il pensiere si concepisce per se stesso ; il pensiere è dunque una sostanza , e l' estensione , ed il pensiere sono due sostanze distinte.

PROPOSIZIONE XI.

» Iddio , cioè una sostanza dotata d' in-
» finiti attributi , ciascuno de' quali esprime
» l' eterna ed infinita essenza , esiste necessa-
» riamente .

» Se lo negate , concepite se sia possi-
» bile , che Dio non esista ; la sua essenza
» dunque , per lo assioma settimo , non rac-
» chiude l' esistenza . Ma ciò , per la propo-
» sizione settima è assurdo . Iddio dunque
» esiste necessariamente .

Questa pretesa dimostrazione , unitamente alle proposizioni , che si citano in appoggio , suppone , che noi possiamo stabilire l' esistenze *a priori* .

Spinosa soggiunge altre due dimostrazioni dell' esistenza del suo Dio : tralascio per brevità la seconda, e trascrivo in breve la terza.

» Poter esistere essendo potenza , egli
» segue , che più la natura di una cosa ha di
» realtà , più essa ha per se stessa forza per
» esistere . Ora un essere assolutamente infi-
» nito , o Dio , ha per se stesso una po-
» tenza infinita per esistere , egli , per conse-
» guenza , esiste necessariamente .

Un essere prima di esistere ha dunque la potenza di esistere? Il nulla è dunque una cosa potente? Ma questo metodo frivolo di ragionare non è particolare a Spinosa.

PROPOSIZIONE XII.

» Non può concepirsi nella sostanza al-
» cun attributo, da cui segua, che ella sia
» divisibile.

» O le parti conserveranno dopo la divi-
» sione, la natura della sostanza, o non la
» conserveranno. Nella prima supposizione
» ciascuna parte sarebbe infinita (prop. otta-
» va,) sarebbe causa di se stessa; (prop.
» sesta,) ed avrebbe un attributo differente
» (prop. quinta.) Così di una sola sostanza
» potrebbero farsene molte, ciò che (prop.
» sesta) è assurdo. Aggiungete, che le
» parti (prop. seconda) nulla avrebbero di
» comune col loro tutto; e che il tutto (def.
» quarta, e prop. decima) potrebbe esistere,
» ed esser concepito senza le parti; ciò che
» tutto il mondo riconoscerà assurdo.

» Se al contrario le parti non conserve-
» ranno mica la natura della sostanza; que-
» sta in conseguenza, perderebbe la sua na-
» tura, e cesserebbe di essere tosto che sa-
» rebbe divisa in parti uguali; ciò che sareb-
» be assurdo (prop. settima.)

Che la sostanza debba esser semplice,

mi sembra una proposizione evidente. Un essere composto sarebbe un aggregato di esseri, non mica un essere. Questo essere composto dipenderebbe intrinsecamente da' componenti, non sussisterebbe perciò in se; il che vale quanto dire, che non sarebbe sostanza. *Leibnizio* ha ciò ben dimostrato; ed ha insegnato evidentemente, che i corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze semplici. La sostanza di *Spinosa* è composta, ma indivisibile; l' indivisibilità è appoggiata sull' infinità; ma l' infinità consistendo in infiniti attributi suppone infinite sostanze; e lo spinosismo presenta in tutte le sue parti una evidente contraddizione. L' estensione dipende intrinsecamente dalle parti; che la costituiscono; ella dunque non sussiste in se, ma nelle parti; ella non è dunque sostanza. Che cosa è ella mai? È un attributo della sostanza? Ma questo attributo costituendo l' essenza della sostanza, questa non sussisterebbe in se; ma nelle parti dell' estensione.

PROPOSIZIONE XIII.

» Una sostanza assolutamente infinita è
» indivisibile.

» Se è divisibile; o le parti dopo la di-
» visione conserveranno la natura di una so-
» stanza assolutamente infinita; o non la con-
» serveranno. Nella prima supposizione; vi

» saranno molte sostanze della stessa natura;
» ciò che (prop. quinta) è assurdo. Nella
» seconda supposizione, per la stessa ragione
» di sopra, la sostanza assolutamente infini-
» ta, cesserà di essere; ciò che (prop. un-
» decima) è ancora assurdo.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che niuna sostanza, e
» per conseguenza niuna sostanza corporale è
» divisibile in quanto sostanza.

SCOLIO

» Da ciò solo che la natura della sostan-
» za è di esser concepita infinita segue, che
» sia indivisibile. Poichè per una parte di
» sostanza non potrebbe intendersi, che una
» sostanza finita; e con ciò (prop. ottava)
» si cadrebbe in una contraddizione.

PROPOSIZIONE XIV.

» Non può esservi, nè concepirsi altra
» sostanza fuori di Dio.

» Poichè Dio è un essere assolutamente
» infinito, di cui non può negarsi alcuno de-
» gli attributi, che esprimono l' essenza del-
» la sostanza (def. sesta,) e che egli esi-
» sie necessariamente (prop. undecima,) se

» vi fosse qualche sostanza distinta da Dio, » bisognerebbe spiegarla per qualche attributo di Dio; e perciò esisterebbero due sostanze dello stesso attributo; il che per la proposizione quinta, è assurdo; e perciò niuna » sostanza può darsi oltre di Dio, ed in conseguenza niuna sostanza oltre di Dio può eziandio concepirsi. Poichè se potesse concepirsi, » dovrebbe necessariamente concepirsi come » esistente. Ma ciò (per la prima parte di » questa dimostrazione) è assurdo. Oltre di » Dio non può dunque darsi, nè concepirsi » alcuna sostanza.

COROLLARIO I.

» Quindi segue chiarissimamente 1. che » Dio è unico, cioè (per la defin. sesta) » nella natura non può darsi, che una sola » sostanza, e questa dee essere assolutamente » infinita, come abbiamo già detto nello scolio della proposizione decima.

COROLLARIO II.

» Segue in secondo luogo, che la cosa » estesa, e la cosa pensante debbono essere » o attributi di Dio, o per l'assioma primo affezioni degli attributi di Dio.

§. 62. Ho esposto colle proprie parole dell' autore la dottrina di *Spinosa* su l'unità

della sostanza. Essa può riassumersi in poche parole, e sebbene io l' abbia riassunto nel §. 59., pure credo utile il riassumerla di nuovo sotto un' altro punto di veduta. Io parlo in nome di questo filosofo così: Nell' idea della sostanza è compresa l' esistenza; la sostanza dunque esiste per se stessa, cioè per la sua essenza. Se la sostanza esiste per se stessa, ripugna, che vi sieno sostanze prodotte. Ma vi potrebbero forse essere sostanze improdotte? L' idea dell' Infinito distrugge questa possibilità. L' Infinito è una sostanza, di cui nulla può negarsi. Da questa definizione segue 1. che l' Infinito esiste, perchè se non esistesse si potrebbe di lui negare l' esistenza, il che è contrario alla definizione dell' Infinito; 2. che oltre dell' Infinito non vi è alcun essere, o alcuna sostanza, poichè se fuori dell' Infinito vi fossero altri esseri; questi potrebbero negarsi di lui, e dirsi: *L' Infinito non è A, B ec.* Ciò ripugna all' idea dell' Infinito, la quale esclude qualunque negazione. Non vi è dunque che un solo Infinito; e non possono perciò esservi molte sostanze improdotte.

Si avrebbe ancora potuto semplificare dippiù. L' Infinito è una sostanza, di cui nulla può negarsi. Esiste dunque una sostanza infinita; e questa dee essere unica.

Possiamo ancora far nascere lo spinosismo altrimenti a questo modo: io posso concepire come non esistenti tanto gli spiriti particolari,

che i corpi particolari. L'essenza di queste cose non racchiude dunque la loro esistenza; poichè ciò che posso concepire come non esistente, è tale, che l' essenza di esso non racchiude l' esistenza. (È questo l' assioma settimo di Spinosa.) Gli spiriti, ed i corpi particolari non potendo perciò esistere per se stessi, non sono sostanze; poichè la sostanza esiste per se stessa. Ma se non sono sostanze, debbono essere modi della sostanza. Ora gli spiriti non sono che pensieri finiti, ed i corpi non sono che estensione finita; e dal nulla, nulla può farsi; l' essere dunque da cui derivano i spiriti, ed i corpi è pensante, ed esteso. Questo essere esistendo per se stesso dee essere infinito. Egli ha dunque un pensiere infinito, ed una estensione infinita: gli spiriti sono modi finiti della prima, ed i corpi lo sono della seconda. Coloro, che attribuiscono l' origine degli spiriti, e de' corpi alla potenza creatrice di un essere semplice non ragionano con idee chiare. Qual rapporto possiamo concepire fra il pensiere di un essere semplice, e la produzione dell' estensione? La potenza creatrice, che i teisti attribuiscono all' essere necessario è dunque una potenza chimerica; e bisogna riguardare gli spiriti, ed i corpi come modificazioni dell' essere infinito.

Condillac ha tradotto la sola prima parte dell' Etica di *Spinosa*; ma per un con-

templatore dello spirito umano è utile assai la considerazione della seconda, la quale ha per oggetto il determinare la natura, e l' origine della mente umana. Io dunque vi darò, colle stesse parole del nostro panteista, un estratto della seconda parte; e pel resto della prima vi darò la serie delle altre proposizioni senza obbligarmi, ad aggiungervi sempre le dimostrazioni colle parole di *Spinosa*.

PROPOSIZIONE XV.

» Ciò che è, è in Dio, e nulla può » essere e concepirsi senza di Dio.

Ciò segue dalle dottrine antecedenti. Non potendo esistere fuori di Dio alcuna sostanza, e non potendo le modificazioni esistere se non che nella sostanza segue, che le cose finite sono modi di Dio, ed esistono in lui.

PROPOSIZIONE XVI.

» Dalla necessità della divina natura deb» bono seguire infinite cose, in infiniti modi, » cioè tutte quelle cose, che possono cadere » sotto un intelletto infinito.

» Questa proposizione dee esser manife» sta a tutto il mondo, posto che si faccia » attenzione, che l' intelletto percependo la » definizione di una cosa qualunque, egli » ne conclude molte proprietà, che in effetto

» seguono necessariamente dalla *definizione* » *di questa cosa*, o *dalla sua essenza.* » Poichè l' essenza divina ha infiniti attributi, » (def. sesta) ciascuno de' quali esprime nel » suo genere una essenza infinita, dee seguire » dalla necessità della sua natura un' infinità » di cose in un' infinità di maniere, cioè tutte » le cose, che possono cadere sotto un intel» letto infinito.

Il nostro panteista riguarda come identiche la definizione di una cosa e l' essenza di questa cosa!

PROPOSIZIONE XVII.

» Dio agisce per le sole leggi della sua » natura.

Questa proposizione s' intende per le cose antecedenti.

COROLLARIO I.

» Segue 1., che non vi ha alcuna causa » se si eccettua la perfezione della natura di» vina, che intrinsecamente, o estrinseca» mente determini Dio ad agire.

COROLLARIO II.

» Segue 2., che Dio solo è una causa » libera (def. settima)

Ogni altro filosofo chiamerebbe Dio, nel senso di *Spinosa*, causa necessaria, non mica libera.

PROPOSIZIONE XVIII.

» Dio è causa immanente di tutte le cose, » non già causa che produce al di fuori di » se (transiens)

Secondo la dottrina spinosistica spiegata, Dio agisce modificando la propria essenza. Egli riguarda come identiche le idee di effetto e di modo, e ciò con una petizione di principio.

PROPOSIZIONE XIX.

» Dio è eterno, cioè tutti gli attributi » di Dio sono eterni.

PROPOSIZIONE XX.

» L' esistenza, e l' essenza di Dio non » sono, che una stessa cosa.

Se l' essenza di Dio è la stessa cosa della divina esistenza; che cosa mai significa nel linguaggio di *Spinosa*: *l' esistenza di Dio segue necessariamente dall' essenza di lui? o l' essenza di Dio involve l' esistenza?*

PROPOSIZIONE XXI.

» Tutto ciò che segue dall' assoluta na-
» tura di qualche attributo di Dio, ha do-
» vuto sempre esistere, ed essere sempre in-
» finito; o esso è, per questo attributo da
» cui segue, eterno ed infinito.

PROPOSIZIONE XXII.

» Tutto ciò che segue da qualche attri-
» buto di Dio, intanto che modificato da
» una modificazione necessaria ed infinita dee
» ancora esser necessario, ed infinito.

PROPOSIZIONE XXIII.

» Ogni modo che è necessario ed infinito
» ha dovuto necessariamente seguire dalla na-
» tura assoluta di qualche attributo di Dio,
» o di qualche attributo di Dio modificato
» di una modificazione necessaria, ed in-
» finita.

Condillac ritrova inintelligibili tutte e tre queste proposizioni colle loro dimostrazioni. Esse sono, egli dice, « de' vocaboli, in cui
» confesso di non comprendere cosa alcuna,
» ed in cui ho pena a credere che cosa alcu-
» na possa comprendersi. Io domando, che
» cosa è un modo, il quale segue necessa-
» riamente dalla natura assoluta di un attri-

» bùto di Dio, sia immediatamente, sia per
» lo mezzo di una modificazione, che modi-
» fica l'attributo. Spinosa non lo spiega in
» alcuna parte, e non ne adduce alcun e-
» sempio. Non è dunque possibile d'indovi-
» nare il pensiere di lui. (a)

Io credo, che malgrado il gergo di *Spinosa*, si possa venire a capo di prenderne in qualche modo il pensiere. Il finito secondo il nostro panteista, dee esistere simultaneamente all' infinito, di cui è modo. Ma il finito derivando dalla natura assoluta di un attributo infinito di Dio, dee ancora avere una certa infinità. Prendiamo un' esempio. L' infinita estensione è un attributo di Dio. Dall' infinita estensione segue una *figurabilità* infinita nell' estensione medesima, vale a dire segue, che l'estensione debba racchiudere un numero infinito di figure diverse. L' infinita *figurabilità* deriva dunque dalla natura assoluta di un attributo di Dio, il quale è l' estensione infinita. Dalla figurabilità infinita segue, che debbano esservi nell' estensione un numero infinito di cubi, per esempio, di parallellepipedi, di piramidi, ec. Questi secondi infiniti derivano dall' infinita estensione in quanto modificata dall' infinita figurabilità, cioè da un attributo di Dio in quanto modificato da una modicazione eterna,

(a) *Condillac trattato de' sistemi* 2. *p.* c. x.

ed infinita. Tale mi sembra il pensiere di *Spinosa*. Ma quando si uniscono nozioni ripugnanti, nasce negli spiriti esatti, che vogliono intenderne l'espressione, un' oscurità inevitabile. Il finito deriva dall' infinito; ma ciò che deriva dall' infinito, dee pure essere infinito; il finito è dunque infinito. Tale è l' assurdità, che si nasconde nello spinosismo. Nell' esame, che faremo di questo sistema ciò s' intenderà meglio.

PROPOSIZIONE XXIV.

» L' essenza delle cose, che Dio ha pro-
» dotte, non racchiude mica l' esistenza.

PROPOSIZIONE XXV.

» Dio è non solamente la causa efficiente
» dell' esistenza delle cose, egli lo é ancora
» della loro essenza.

SCOLIO

» *Dio dee esser la causa di tutto,*
» *nello stesso senso che egli è causa di*
» *se stesso.*

COROLLARIO

» Le cose particolari non sono altra cosa
» se non che le affezioni, o i modi di Dio,

» che esprimono di una maniera certa e de-
» terminata gli attributi di lui.

PROPOSIZIONE XXVI.

» Una cosa che è determinata ad agire, » è determinata così da Dio, e quella che » Dio non determina, non può determi» narsi essa stessa.

PROPOSIZIONE XXVII.

» Una cosa, che Dio ha determinato ad » operar qualche cosa, non può da se stessa » rendersi indeterminata.

PROPOSIZIONE XXVIII.

» Alcun essere singolare, alcuna cosa » finita, e che ha un' esistenza determinata, » non può esistere, nè esser determinata ad » agire, se un' altra causa finita, e che ha » un' esistenza determinata, non la determini » ad esistere, e ad agire. Questa non può » esistere, nè essere determinata ad agire, » se non è ancora determinata da un' altra » causa, che sia eziandio finita, ed ab» bia un' esistenza determinata, e così all' » infinito.

Spinosa cerca qui l' origine dell' esistenza di ciascun individuo. Un individuo, in se

considerato, è certamente una cosa finita. Ora una cosa finita non può derivare secondo il nostro panteista, da una cosa infinita.

La cosa finita, non deriva dunque da Dio in quanto è infinito; ma da Dio in quanto è modificato in un modo finito: ora questo modo finito non può derivare da Dio, in quanto questi è infinito; ma in quanto è modificato in un altro modo finito; e così all' infinito. *Spinosa* dunque ammette un progresso infinito di cose finite, che sono a vicenda condizioni e condizionali l' una dell' altra. Dall' infinita estensione di Dio segue il modo infinito dell' infinita figurabilità; ma da questa non segue alcun corpo individuo, ma solamente la possibilità di questo. Il corpo B dee dunque avere per causa, o per dir meglio per condizione altri corpi finiti, e questi altri, e così all' infinito. L' individuo particolare deriva certamente da Dio, o da qualche attributo divino; ma in quanto questo è modificato con una modificazione finita. Nello spinosismo fa d' uopo dunque distinguere due ordini di cose, l' uno delle cose infinite, le quali sono o gli attributi di Dio, o le modificazioni infinite di qualche attributo di Dio, o ciò che segue dagli attributi di Dio in quanto modificati da modificazioni infinite; l' altro delle cose finite, che sono le cose singolari, le quali derivano, o sono condizioni

l'una dell' altra in un progresso all' infinito, e ciò non ostante ciascuna è un modo dell' essenza divina. Riserbiamo al tempo dell' esame lo sviluppo di questa dottrina.

PROPOSIZIONE XXIX.

» Nella natura delle cose non si dà alcun » contingente; ma tutte le cose sono dalla » necessità della divina natura determinate » ad esistere, ed operare in un certo » modo.

Questa proposizione deriva dalle proposizioni XVI, XXVI, e XXVII. Ma essa sembra contraria alla proposizione XXIV non meno che all' assioma I. della seconda parte dell' Etica, il quale è enunciato nel modo seguente: « L' » essenza dell' uomo non involve necessaria» mente l' esistenza, cioè per l' ordine della » natura tanto può farsi, che questo e quell' » uomo esista, quanto che non esista.

Spinosa intraprende di dileguare questa contraddizione nello scolio I. della proposizione XXXIII e nella definizione III della IV parte dell' Etica. La definizione è in questi termini: » Chiamo le cose singolari *contingenti*, in » quanto attendendo alla sola loro essenza, » non ritroviamo cosa alcuna, che ponga ne» cessariamente la loro esistenza, o che ne» cessariamente l' escluda.

Nello scolio citato egli riguarda la necessità come derivante da due origini, cioè

o dall' essenza della cosa, o dall' esistenza della causa determinante. In questo secondo senso non vi ha nel sistema spinosistico alcuna cosa contingente.

SCOLIO

» Per *natura naturante* intendo ciò che » è in se, e si concepisce per se, cioè quel» li attributi della sostanza, che esprimono l' » eterna, ed infinita essenza, cioè Dio in » quanto si considera come causa libera. Per » *natura naturata* intendo tutto ciò che se» gue dalla necessità della natura di Dio, o » di ciascuno de' divini attributi, cioè tutti i » modi degli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE XXX.

» L' intelletto in atto, sia egli finito, o » infinito dee comprendere gli attributi e le » affezioni di Dio, e niente altro.

PROPOSIZIONE XXXI.

» L' intelletto in atto sia egli finito, o » infinito, come la volontà, il desiderio, l' » amore ec. appartengono alla natura natu» rata, non già alla natura naturante.

Questa proposizione s' intende osservando che l' intelletto non è l' assoluto pensiere; ma

un modo di questo; ma che cosa è mai questo assoluto pensiere che non è nè conoscere, nè desiderare, nè volere, nè alcun pensiere determinato? Esso è un' astrazione a cui *Spinosa* concede la realtà.

PROPOSIZIONE XXXII.

» La volontà non può chiamarsi causa » libera, ma solamente causa necessaria.

Questa proposizione si dimostra da *Spinosa* con un dilemma.

La volontà è o finita o infinita. La prima è necessaria, perchè determinata da cause finite. La seconda è necessaria, perchè determinata dalla necessità della natura divina. Ma che cosa è mai questa *volontà infinita* nel senso di *Spinosa*? È forse l' unione delle infinite diverse spezie de' voleri, come la mobilità infinita si può riguardare come l' unione delle infinite diverse spezie di moti? Se *Spinosa* non si fosse abbandonato ad un giuoco meccanico di vocaboli, ed avesse cercato d' intender se stesso, non avrebbe certamente scritto la sua Etica come si trova.

PROPOSIZIONE XXXIII.

» Le cose, non poterono prodursi in » altro modo, nè in un altro ordine se non » che in quello in cui furono prodotte.

Questa proposizione s' intende riflettendo a' due seguenti principii di *Spinosa* 1. che niente può avvenire, senza una causa, 2. che tutto ciò che dipende da una causa è necessario.

PROPOSIZIONE XXXIV.

» La potenza di Dio è la stessa essenza » di lui.

» Poichè dalla sola necessità dell' essen» za di Dio, segue, essere Dio causa di se » (prop. XI.), e (prop. XVI) di tutte » le cose. La potenza dunque di Dio, con » la quale lo stesso Dio, e tutte le altre co» se, sono ed agiscono, è la stessa es» senza di Dio.

PROPOSIZIONE XXXV.

» Tutto ciò che concepiamo essere nella » potenza di Dio, esiste necessariamente.

PROPOSIZIONE XXXVI.

» Niente esiste, dalla natura del quale » non segua un effetto.

» Tutto ciò che esiste esprime in un » certo e determinato modo la natura o l'es» senza di Dio (coroll. della prop. XXV.), » cioè (prop. XXXIV) ciò che esiste esprime

» in un certo e determinato modo la potenza
» di Dio, la quale è la causa di tutte le co-
» se, e perciò (prop. xvi.) da esso dee se-
» guire un qualche effetto.

§. 63. Le trentasei proposizioni rapportate contengono la prima parte dell' Etica di *Spinosa*. La seconda tratta dell' origine, e della natura dello spirito umano: essa è una psicologia *a priori*, dedotta da' pretesi principii stabiliti nella prima. *Spinosa* riguarda come un falso metodo il principiare dal finito per innalzarsi all' Infinito: egli nello scolio secondo della proposizione x. scrive: « La
» ragione per cui alcuni credono, che le cose
» create o possano essere, o almeno conce-
» pirsi senza di Dio, è che costoro non ser-
» bano il metodo di filosofare. Poichè invece
» di contemplare in primo luogo la natura
» divina, che tanto in ordine di cognizione,
» che in ordine di natura è la prima di tutte,
» la contemplano in ultimo luogo; e credono
» perciò doversi prima contemplare gli oggetti
» de' sensi.

Lo spirito umano è una cosa finita: le cose finite sono modi di Dio, secondo *Spinosa*. Lo spirito umano è dunque un modo dell' essenza divina: egli non è una sostanza, ed è un errore il crederlo tale.

La sostanza di *Spinosa* è dotata di due attributi infiniti, cioè di un pensiere infinito, e di un' estensione infinita. Ciascuno attributo

dee concepirsi per se stesso indipendentemente dall' altro. Il pensiere infinito dee dunque concepirsi per se stesso, ed i modi di questo pensiere debbono concepirsi per mezzo di questo attributo.

L' essenza dello spirito umano consiste nel pensiere; esso è un pensiere particolare, il quale perchè coesiste con altri pensieri, che si succedono, si è riguardato come una sostanza. Lo spirito umano non è una sostanza; ma un' idea, o una percezione costante, e questa percezione è l' idea del proprio corpo.

Lo spirito umano essendo una cosa finita dee, per la dottrina della prima parte, derivare da altre cose finite, le quali debbono derivare da altre in infinito. Ma il pensiere non può derivare se non che dal pensiere. L' idea costante dunque, che costituisce lo spirito umano, dee derivare da altre idee antecedenti; e bisogna perciò ammettere una connessione, o un' ordine d' idee.

Osservate, che tutte le modificazioni del pensiere hanno, secondo lo spinosismo, per causa l' essere necessario concepito come pensante; come le modificazioni dell' estensione hanno per causa l' essere necessario concepito come esteso. Da ciò segue, che tutte le modificazioni del pensiere sono indipendenti dalle modificazioni dell' estensione; come le modificazioni dell' estensione sono indipendenti da quelle del pensiere. Secondo *Spinosa* dunque lo

stato dell' anima umana, e la serie delle sue percezioni è indipendente da quello del corpo; e quello del corpo, e la serie de' moti è indipendente affatto dalle percezioni dell' anima. Questa reciproca indipendenza dell' anima, e del corpo è stata pure insegnata da *Leibnizio* coll' armonia prestabilita; ma in un modo diverso di quello del nostro panteista. Ed ecco che due filosofi, i quali ragionano *a priori* su la natura dello spirito umano s' incontrano in uno dei punti essenziali alla dottrina dell' anima.

Spinosa ammettendo questa indipendenza è necessario di vedere come nella sua ipotesi egli stabilisca la realtà delle nostre percezioni.

In Dio, dice *Spinosa*, dee darsi necessariamente l' idea della sua eterna essenza, e delle affezioni di questa essenza. Una tale idea dee essere unica, perchè Dio oggetto di questa idea è unico. L' idea di cui parliamo costituisce l' intelletto infinito, il quale è una modificazione infinita dell' assoluto pensiere di Dio.

L' estensione infinita fa parte dell' essenza di Dio. L' intelletto infinito dee dunque percepire questa infinita estensione. Dall' idea di questa infinita estensione debbono derivare le idee di ciascuna parte dell' estensione infinita. A ciascuna parte dunque dell' estensione infinita dee corrispondere, o essere unita, una idea di questa parte. Ciascuna idea di cia-

scuna parte dell' estensione è un' *anima*, o uno spirito particolare, Il numero delle parti dell' estensione è infinito; il numero dunque delle anime, o degli spiriti particolari è ancora infinito. Ciascuna di queste anime è una parte dell' intelletto infinito di Dio, come ciascun corpo è una parte dell' infinita estensione.

Siccome l' estensione è infinita, tutto è pieno nell' universo; tutte le parti della materia, in conseguenza, si toccano, e si modificano scambievolmentente. Ciascun pensiere corrispondente ad una parte di estensione, cioè ciascuna anima, dee percepire non solamente questa parte; ma eziandio tutte le modificazioni di questa parte, e per mezzo di queste modificazioni anche tutte le altre parti dell' estensione. Ma come il numero delle parti della estensione è infinito, ed ogni anima particolare è una modificazione finita; non vi è alcuna anima particolare, la quale abbia un' idea distinta, ed adeguata di tutte le parti dell' estensione infinita. Ciascun' anima non ha dunque che una percezione confusa di tutto l' universo.

Un' anima è più perfetta, in quanto è più atta a percepire più cose: ella è atta a percepire più cose, secondo che il corpo, a cui è unita, è atto ad essere affetto, o modificato in più modi. Dalla diversità de' corpi dunque a cui corrispondono, o sono unite le

diverse anime, si può dedurre la diversa gradazione delle anime stesse, se la porzione di materia, a cui un' anima è unita, fosse in mezzo di quattro parti senza cangiar situazione, allora l' anima, che le è unita, non percepirebbe che questa parte di estensione, ed uno sforzo esercitato contro di essa; quest' anima non avrebbe, per conseguenza, di ciò, che è fuori di lei, se non che una percezione confusa, e languidissima; e questo è apparentemente lo stato delle anime, corrispondenti alle parti nascoste nel seno della terra, e a quelle che sono al centro di una massa di marmo. Ma supponiamo, che il corpo a cui è unita un' anima sia un corpo umano: questo è capace di ricevere diversi moti, perchè esso stesso si muove in diversi modi, perchè le sue parti liquide, e solide hanno moti diversi, e perchè è atto a ricevere nelle sue diverse parti diversi moti da' corpi esterni, l' anima che è unita a questo corpo, dee dunque avere alcune percezioni chiare de' corpi esterni, e distinguere così il proprio corpo dagli altri, che lo circondano. Ma il numero delle parti del corpo umano è infinito, e l' anima umana è una modificazione finita, essa non può percepire che inadeguatamente il proprio corpo. Il corpo umano è composto di parti estese le quali sono ancora composte di altre parti. Tutte queste parti intanto costituiscono un individuo in quanto secondo una

certa ragione si comunicano scambievolmente i loro moti. Ma non tutti questi moti si distinguono dall' anima, e perciò l' idea totale del corpo umano è inadeguata. Supponiamo, che l' anima percepisca il cervello: non essendo questo atto ad essere modificato da tutte le parti del corpo in un numero infinito di modi, l' anima percependolo non può avere un' idea chiara delle infinite parti del corpo, e perciò l' idea totale sarà inadeguata.

Facendo l' analisi del sistema di *Spinosa* su l' anima si scorge, con sorpresa, una certa analogia con quello di *Leibnizio*. Ciascun anima, dice il primo, ha una percezione confusa di tutto l' universo: la stessa dottrina insegna il secondo: la serie delle percezioni che ha luogo nell' anima, dice il filosofo ebreo, è indipendente affatto dal corpo e dalla serie de' moti, che in questo ha luogo: la stessa dottrina insegna il filosofo alemanno. Bisogna guardarsi però di dar l' accusa di spinosismo, o panteismo alla filosofia leibniziana.

Ma ritorniamo a *Spinosa*. La mente umana è un modo dell' essenza di Dio. L' intelletto infinito dee percepire l' essenza di Dio, e tutte le affezioni di questa; esso dee dunque percepire l' anima umana; vi dee perciò essere un' idea della mente umana; e questa idea è unita alla mente umana, come la mente umana è unita al corpo umano. Ma la mente umana è una idea inadeguata del corpo

umano : ella contiene in se un numero infinito d'idee, che hanno per oggetto ciascuna parte del corpo umano, e che l' anima non ha che confuse insieme. L' idea perciò della mente umana non può essere adeguata; ma inadeguata.

Se la mente umana è l' idea del corpo umano, e delle affezioni di questo, come avviene, che il nostro panteista s' innalza all' idea dell' infinito? Anzi come avviene, che partendo dall' idea dell' infinito, egli conosca l' origine, e la generazione di tutte l' esistenze? Per ispiegar questo fatto *Spinosa* ricorre, secondo il solito, ad un principio gratuito. Appartiene all' essenza di ciascun corpo umano, e di ciascun' anima di essere un modo dell' essenza divina. Ora *di ciò che è comune a più cose singolari noi abbiamo un' idea adeguata*. Abbiamo dunque un' idea adeguata del modo della divina essenza; ma il concetto del modo involve il concetto della sostanza, pel quale si concepisce; abbiamo dunque un' idea adeguata della divina essenza, e di tutto ciò che deriviamo da questa idea adeguata dell' infinito.

Un tal paradosso è sorprendente al certo: generalmente si crede, che non possiamo avere un' idea adeguata dell' Infinito, essendo questo incomprensibile. Il principio che pone l' idea adeguata di ciò che è comune a più cose singolari, sembra poggiato su la semplicità

delle nozioni universali. Supponendo un' idea semplice, questa idea si riguarda come adeguata, perchè non comprende altri elementi, che se stessa. Ma diamo colle proprie parole di *Spinosa* l' estratto della seconda parte dell' Etica.

§. 64. DEFINIZIONE I.

» Intendo per corpo il modo, il quale
» esprime in una certa, e determinata manie-
» ra l' essenza di Dio in quanto Dio si con-
» sidera come una cosa estesa.

DEFINIZIONE II.

» Dico appartenere all' essenza di qualche
» cosa, ciò che essendo dato, ponesi necessa-
» riamente la cosa, e ciò che essendo tolto, si
» toglie necessariamente la cosa, o pure, ciò
» senza di cui la cosa non può essere, nè con-
» cepirsi, e vicendevolmente ciò che, senza la
» cosa, non può nè essere, nè concepirsi.

Questa definizione contiene un equivco, ed è cauziosa.

Nell' idea di una cosa racchiudiamo spesso ciò che questa cosa ha di comune colle altre: l' idea di ciò che la cosa ha di comune colle altre forma una parte dell' idea di questa cosa. Ma non la forma tutta; essa è un elemento dell' essenza ideale della cosa; e quindi con

esso solo posto non si pone ancora la cosa: nulladimeno questo elemento appartiene all' essenza della cosa: L'idea di un triangolo rettilineo conviene coll' idea di un quadrato nell' idea di figura rettilinea. Questa idea di figura rettilinea è un elemento dell' idea del triangolo rettilineo; poichè questa ultima è l' idea di una figura rettilinea, e trilatera insieme: ora posta la sola idea di figura rettilinea non si pone necessariamente l' idea del triangolo rettilineo; ma si concluderebbe male dicendo, che l' essere una figura rettilinea non appartenga all' essenza del triangolo rettilineo. Intanto *Spinosa* fonda su questa frivola definizione la proposizione XXXVII., in cui intende di dimostrare, che ciò che è comune a molte cose non costituisce l' essenza di alcuna cosa singolare.

Per parlare con esattezza bisognava dire, che ciò che è comune a molte cose, non è sufficiente a costituire l' essenza di una cosa singolare.

DEFINIZIONE III.

» Intendo per idea il concetto della mente, il quale concetto la mente forma per la » ragione, che è una cosa pensante.

DEFINIZIONE IV.

» Per idea adeguata intendo quell' idea, » la quale considerata in se stessa, senza re-

» lazione all' oggetto, ha tutte le proprietà o
» le denominazioni intrinseche di una vera idea.

Questa definizione è oscura, poichè il nostro autore non ispiega queste proprietà intrinseche della vera idea. Nel sesto assioma della prima parte aveva detto, che l' idea vera dee convenire col suo ideato.

DEFINIZIONE V.

» La durata è l' indefinita continuazione di esistere.

DEFINIZIONE VI.

» Per realtà, e perfezione intendo la
» stessa cosa.

DEFINIZIONE VII.

» Intendo per le cose singolari quelle co-
» se, che son finite, ed hanno una determi-
» nata esistenza. Che se molti individui con-
» corrano in maniera in un' azione, che tutti
» si riguardino insieme come causa di un so-
» lo effetto, tutti questi individui intanto che
» concorrono alla produzione di un solo ef-
» fetto, li considero come una cosa singolare.

Se la cosa singolare è una cosa finita; l' infinito dee essere una cosa universale; ora gli universali non esistono, e non possono

esistere, se non che nel solo intelletto; l'infinito di *Spinosa* è dunque un semplice ideale. Questo filosofo confonde visibilmente l'Indeterminato coll' Infinito, il determinato col finito. L' Indeterminato non può esistere che nel solo intendimento, in forza dell' astrazione.

ASSIOMA I,

» L' essenza dell' uomo non involve la ne-
» cessaria esistenza, cioè per l' ordine della
» natura tanto può farsi, che questo e quell'
» uomo esista, quanto che non esista.

ASSIOMA II.

» L' uomo pensa.

Questa proposizione, qualora si volesse parlare con precisione, non dovrebbe porsi fra gli assiomi, ma fra i primi dati sperimentali.

ASSIOMA III.

» I modi del pensiere, come l' amore, il
» desiderio, e tutti i modi che si chiamano
» affetti, non si danno che nello stesso indi-
» viduo; non si dà l'idea della cosa amata, de-
» siderata ec. ma l' idea può darsi, sebbene
» non si dia alcun altro modo del pensiere.

ASSIOMA IV.

» Noi sentiamo, che un certo corpo è
» affetto da molti modi.

ASSIOMA V.

» Noi non sentiamo, nè percepiamo altre
» cose singolari, oltre de' corpi, e de' modi
» di pensare.

Questo assioma è falso, ma l' errore, che esso contiene, non é particolare al solo *Spinosa*. I filosofi della scuola di *Locke*, per la maggior parte, pensano che noi non sentiamo alcuna sostanza, ma solamente i modi, o le qualità. « Tutte le nostre conoscenze (dice » Condillac nella confutazione di Spinosa) » vengono da' sensi ; ora i nostri sensi non » penetrano mica sino alla sostanza delle cose; » essi non ne prendono che le qualità.

PROPOSIZIONE I.

» Il pensiere è un attributo di Dio, cioè
» Dio è una cosa pensante.

PROPOSIZIONE II.

» L' estensione è un attributo di Dio, cioè
» Dio è una cosa estesa.

PROPOSIZIONE III.

» In Dio si dà necessariamente l' idea
» tanto della sua essenza, che di tutte le co-
» se, che seguono necessariamente dall' es-
» senza di lui,

PROPOSIZIONE IV.

» L'idea di Dio, da cui seguono infinite
» cose in infiniti modi può solamente essere
» unica.

Questa idea unica può riguardarsi come la coscienza degl' infiniti modi particolari del pensiere assoluto; ma se questi modi particolari esistono successivamente, che cosa sarà mai questa idea unica? *Spinosa* ha egli inteso ciò che dice?

PROPOSIZIONE V.

» L'essere formale delle idee ha Dio per
» causa, in quanto egli si considera come
» una cosa pensante, e non già in quanto
» Dio si spiega per un altro attributo. Ciò
» vale quanto dire, *che le idee tanto degli*
» *attributi di Dio, che delle cose singola-*
» *ri, non riconoscono per causa efficiente gli*
» *stessi oggetti delle idee, cioè gli oggetti*
» *percepiti; ma lo stesso Dio, in quanto*
» *è una cosa pensante.*

Ecco qui stabilita l' indipendenza delle percezioni de' corpi, e delle lore modificazioni. La stessa indipendenza è insegnata nella seconda proposizione della terza parte a questo modo: « Nè il corpo può determinare la men-
» te a pensare, nè la mente può determinare
» il corpo al moto ed alla quiete.

PROPOSIZIONE VI.

» I modi di ciascun attributo hanno Dio » per causa, in quanto si considera come po- » tato di tale attributo, e non già come do- » tato di altro attributo.

Qui *Spinosa* enuncia in un modo generale, ciò, che nella proposizione antecedente aveva particolarmente enunciato.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che l'essere formale » di quelle cose, le quali non sono se non » che modi del pensiere, non deriva dalla » natura divina, per la ragione che questa » prima conobbe le cose; ma nello stesso » modo le cose ideate, e per la stessa ne- » cessità derivano, seguono, e si conclu- » dono da' loro attributi, che le idee ab- » biamo dimostrato seguire dall' attributo del » pensiere.

PROPOSIZIONE VII.

» L' ordine e la connessione delle idee è » lo stesso dell' ordine e della connessione » delle cose.

» Dimostrazione. Ciò è evidente per l' » assioma IV. della I. parte.

Se l' ordine delle idee è indipendente dall' ordine delle cose ideate; non saprei come questi due ordini possano corrispondere scambievolmente. *Leibnizio* poggiava questa armonia sul decreto eterno di Dio: la chiamava perciò *armonia prestabilita*; *Spinosa* su di che la poggerà egli? Il nostro panteista ricorre all' assioma IV. della I. parte, nel quale pretende, che la cognizione dell' effetto dipende da quella della causa. Io accordo, pel momento, questo falso principio; ma soggiungo, che un' idea come effetto, secondo lo spinosismo, ha per causa altre idee e non già le cose ideate. Le idee potrebbero dunque esistere senza le cose ideate.

Spinosa non ha altro mezzo, per evitare l' imbarazzo, che di ricorrere alla proposizione terza di questa seconda parte.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che tutto quello che
» segue formalmente dall' infinita natura di
» Dio, segue ancora collo stesso ordine, e
» colla stessa connessione oggettivamente (i-
» dealmente) dall' idea di Dio.

SCOLIO

» Dobbiamo ricordarci di ciò che abbia-
» mo di sopra dimostrato, cioè che tutto

» quello che può percepirsi dall' intelletto in-
» finito, come costituente l' essenza della so-
» stanza, appartiene solamente ad un' unica
» sostanza, e che in conseguenza la sostanza
» pensante, e la sostanza estesa non sono che
» una sola e medesima sostanza, la quale ora
» si comprende sotto un attributo, ora sotto
» di un altro. *Così ancora il modo dell' e-*
» *stensione, e l' idea di questo modo sono*
» *la stessa cosa; ma espressa in due modi.*
» Per cagion di esempio il cerchio esistente
» in natura, e l' idea di questo cerchio, la
» quale è ancora in Dio, è una e medesima
» cosa, la quale si spiega per diversi at-
» tributi.

Questo scolio contiene un enorme abuso di linguaggio. Se il modo dell' estensione, e l' idea di questo modo sono una stessa cosa ma espressa in due modi, l' estensione ed il pensiere sono una stessa cosa, ed i vocaboli estensione, e pensiere esprimono lo stesso attributo. La sostanza di *Spinosa* in questo caso non ha che un solo attributo, il che distrugge tutta la serie delle proposizioni spinosistiche. Ma che dico io? questa dottrina distrutta dalle parole che seguono, in cui il filosofo ebreo dice, che il cerchio esistente, e l' idea del cerchio è una e medesima cosa, la quale si spiega per diversi attributi. Ma che cosa vuol dire *si spiega*? La spiegazione non è ella relativa all' uomo? E questa spie-

gazione non corrisponde ella alle cose? Se il cerchio e l'idea del cerchio si spiegano per diversi attributi; il cerchio è un modo di un attributo, e l'idea del cerchio è un modo di un attributo diverso; il cerchio e l'idea del cerchio non sono dunque una stessa cosa.

PROPOSIZIONE VIII.

» Le idee delle cose singolari, o de' mo-
» di non esistenti, debbono comprendersi
» nell' infinita idea di Dio, nello stesso modo che l' essenze formali di questi modi si contengono negli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE IX.

» L'idea di una cosa singolare attual-
» mente esistente, ha per causa Dio, non
» in quanto Dio è infinito; ma in quanto e-
» gli si considera come affetto dall' idea di un'
» altra cosa esistente, della quale idea Iddio
» ne è ancora la causa in quanto si considera
» affetto da un' altra terza idea, e così all'
» infinito.

Bisogna ricordarci di ciò che abbiamo detto di sopra dell' origine delle cose finite nel sistema spinosistico.

COROLLARIO

» Di tutto ciò che accade nell' oggetto
» singolare di ciascuna idea, si da in Dio la

» cognizione, in quanto ha solamente l' idea
» di tale oggetto.

PROPOSIZIONE X.

» All' essenza dell' uomo non appartiene
» l' essere una sostanza, o pure la sostanza
» non costituisce la forma dell' uomo.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che l' essenza dell' uo-
» mo è costituita da certe modificazioni de-
» gli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE XI.

» La prima cosa, che costituisce l' at-
» tuale essere della mente umana, non è al-
» tro, se non che l' idea di una cosa singo-
» lare attualmente esistente.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che la mente umana è
» parte dell' infinito intelletto di Dio; e per-
» ciò quando diciamo, che la mente umana
» percepisce questa o quella cosa, non dicia-
» mo altro, se non che Dio, non in quanto
» è infinito, ma in quanto è spiegato per la
» natura della mente, o in quanto egli costi-

» tuisce l' essenza dell' umana mente , ha que» sta o quella idea , e quando diciamo avere » Dio questa o quella idea , non solamente » in quanto costituisce la natura dell' umana » mente, ma in quanto insieme colla mente u» mana ha eziandio l' idea di un' altra cosa , » allora diciamo , che la mente umana per» cepisce la cosa in parte , cioè inadegua» tamente .

Malgrado il gergo delle parole ecco il pensiere di *Spinosa*. La mente umana è l' idea del proprio corpo. Questa idea involve le idee confuse di molte parti del corpo umano, e l' idea confusa di molte parti dell' estensione esterna. Queste idee , confuse sono ancora in Dio non in quanto è infinito; ma in quanto costituisce la natura della mente umana. Inoltre ciascuna parte dell' estensione di cui la mente ha l' idea confusa, dee avere un' anima particolare , che le sia unita , e che sia la percezione di questa parte. Abbiamo dunque , che Dio ha non solamente la percezione di questa parte , sebbene confusa , in quanto costituisce la natura della mente umana , ma in quanto costituisce la natura dell' anima particolare corrispondente a questa parte di estensione ; e perciò non solamente in quanto costituisce la natura della mente umana ; ma in quanto ha insieme colla mente umana questa idea. Ora il dire ciò secondo *Spinosa* , significa lo stesso che il dire ; che l' idea di que-

sta parte di estensione è inadeguata nella mente umana.

Supponiamo che l' anima abbia la percezione confusa di una parte di estensione, i cui elementi sieno A, B, C, D; a ciascuno di questi elementi può corrispondere un' anima, che ne abbia la percezione chiara. Dio ha dunque assieme colla mente umana le percezioni A, B, C, D; ma queste percezioni son chiare in lui, e confuse nella mente umana. Le percezioni, che l' anima mia ha de' diversi corpi umani esistenti attualmente su la terra ne' luoghi da me distanti, e che non hanno fatto impressione su di me, sono oscure e confuse; ma ciascun anima unita a ciascuno di questi corpi ha un' idea chiara del proprio corpo.

PROPOSIZIONE XII.

» Tutto ciò che accade nell' oggetto dell' » idea, la quale costituisce la mente umana, » dee percepirsi dalla mente umana, cioè di » questa cosa dee darsi necessariamente nell' » anima l' idea: ciò vale quanto dire, che » se l' oggetto dell' idea costitutiva della men- » te umana sia un corpo, non potrà accade- » re alcuna cosa in questo corpo, che non » sia percepito dalla mente.

PROPOSIZIONE XIII.

» L' oggetto dell' idea costitutiva della » mente umana è un corpo, cioè un certo » modo esistente in atto dell' estensione, e » niente altro.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che l' uomo costa di » mente e di corpo, e che il corpo umano » esiste tale quale lo sentiamo.

Qui si ravvisa eziandio un' analogia colla dottrina di *Leibnizio*. Secondo il filosofo alemanno, l' anima ha la rappresentazione di tutto ciò che accade nel proprio corpo; ma ciò per mezzo della moltitudine delle percezioni confuse, che hanno per oggetto ciascuna monade del corpo umano.

SCOLIO

» Dalle cose antecedenti non solamente » comprendiamo, che la mente umana sia unita » al corpo, ma eziandio ciò che dee intendersi per l' unione dell' anima e del corpo. » Ma questa unione non può alcuno adeguatamente e distintamente comprenderla, se » prima non conosca adeguatamente la natura » del nostro corpo. Poichè quelle cose, che » abbiamo dimostrato fin qui, sono affatto

» comuni, nè appartengono più agli uomini,
» che agli altri individui, i quali tutti sebbene in diversi gradi sono animati. Poichè
» di ciascuna cosa si dà necessariamente in
» Dio l'idea, della quale idea Dio è causa
» nello stesso modo che è causa dell'idea del
» corpo umano: e perciò tutto quello che
» abbiamo detto dell'idea del corpo umano;
» si dee dire dell'idea di ciascun'altra cosa.
» Intanto non possiamo negare, che le idee
» sono differenti l'una dall'altra, come sono
» differenti gli oggetti, e che un'idea è più
» eccellente, e contiene maggiore realtà di un
» altra . . . Quanto più un qualche corpo è
» atto a fare insieme più cose, o a ricevere
» più cose, tanto maggiormente l'anima di
» questo corpo è più atta a percepire maggiori cose insieme, quanto maggiormente
» le azioni di un corpo dipendono da esso
» solo, e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire; tanto maggiormente la mente di questo corpo, è più
» atta alle percezioni distinte. Da queste cose
» possiamo conoscere l'eccellenza di una mente su le altre.

PROPOSIZIONE XIV.

» La mente umana è atta a percepire
» molte cose, ed è tanto maggiormente atta

» quanto più il corpo può essere disposto in
» più modi.

PROPOSIZIONE XV.

» L'idea che costituisce l'essere formale
» della mente umana, non è semplice, ma
» composta di molte idee.

PROPOSIZIONE XVI.

» L'idea di ciascun modo, in cui il
» corpo umano è affetto da' corpi esterni,
» dee involvere insieme la natura del corpo
» umano, e quella del corpo esterno.

Se un corpo urta un altro corpo, l'effetto che segue dipende dallo stato dell'urtante e dell'urtato insieme; più secondo *Spinosa* la cognizione dell'effetto involve la cognizione della causa.

PROPOSIZIONE XX.

» In Dio si dà eziandio l'idea della
» mente umana: cioè la cognizione di essa:
» questa idea segue in Dio, ed a lui nello
» stesso modo si riferisce come l'idea o la
» cognizione del corpo umano.

PROPOSIZIONE XXI.

» Questa idea della mente è alla mente
» unita nello stesso modo, in cui la mente
» stessa è unita al corpo.

PROPOSIZIONE XXII.

» La mente umana non percepisce sola-
» mente le affezioni del corpo; ma percepisce
» eziandio le idee di queste affezioni.

PROPOSIZIONE XXIV.

» La mente umana non involve una co-
» gnizione adeguata delle parti componenti il
» corpo umano.

La ragione fondamentale, su di cui *Spinosa* appoggia questa proposizione, si è, che il corpo umano è un aggregato di diverse parti della materia, le quali esistevano, ed erano divise prima di formare il corpo umano; ed alcune delle quali ancora si dividono da questo corpo, e vi sopravvengono altre parti della materia per rimpiazzarle. Ora in Dio vi debbono essere le idee di ciascuna di queste parti. Le idee di queste parti separate costituiscono tante anime separate dalla mente umana: le idee di queste parti separate sono in Dio separatamente dalla mente umana; ma queste idee sono ancora parti dell'

idea, che costituisce la mente umana, e sono insieme confuse. Queste idee la mente umana le ha perciò insieme con Dio; e quel corollario della proposizione XI riferito di sopra, ella ha una non adeguata cognizione delle parti componenti il corpo umano.

PROPOSIZIONE XXV.

» L' idea di ciascuna affezione del corpo
» umano non involve l' adeguata cognizione
» del corpo esterno.

PROPOSIZIONE XIX.

» L' idea dell' idea di ciascuna affezione
» del corpo umano non involve la cognizione
» adeguata della mente umana.

COROLLARIO

» Quindi segue, che la mente umana,
» quante volte pel comune ordine della natu-
» ra percepisce le cose, non ha nè del suo
» corpo, nè de' corpi esterni un' adeguata co-
» gnizione; ma solamente una cognizione con-
» fusa, e mutilata.

Spinosa ha spiegate le percezioni confuse in un modo simile; in cui le ha spiegate *Leibnizio*.

PROPOSIZIONE XXXVII.

» Ciò che è comune a più cose, e che è
» ugualmente nella parte, e nel tutto, non
» costituisce l' essenza di alcuna cosa singo-
» lare.

È necessario su di questa proposizione tener presente ciò che ho detto su la definizione II. riferita di sopra.

PROPOSIZIONE XXXVIII.

» Quelle cose, che sono comuni a tutte
» le cose, e che ugualmente sono nella par-
» te, e nel tutto non possono concepirsi se
» non adeguatamente.

Ho dichiarato di sopra nel riassunto di questa parte come *Spinosa* è indotto a riguardare come adeguata la cognizione che risulta dalle nozioni universali. Ciò come ivi ho dichiarato, dipende dalla semplicità delle nozioni universali.

COROLLARIO

» Da ciò segue, che si danno alcune
» idee o nozioni comuni a tutti gli uomini.
» Poichè tutti i corpi convengono in alcune
» cose, le quali cose comuni debbono perciò
» adeguatamente, cioè chiaramente, e distin-
» tamente percepirsi.

Spinosa aveva eziandio detto nello scolio della proposizione XXIX, « che la mente
» nè di se stessa, nè del suo corpo, nè de'
» corpi esterni ha un' adeguata cognizione;
» ma solamente confusa, quante volte dal for-
» tuito concorso delle cose è determinata a
» contemplare questo o quell' oggetto; non
» già quando vi è internamente determinata,
» vale a dire quando, contemplando più co-
» se è determinata a comprendere le loro si-
» militudini, differenze, e contrarietà: in
» questo ultimo caso ella contempla le cose
» chiaramente, e distintamente.

PROPOSIZIONE XLV.

» Ciascuna idea di ciascun corpo, o di
» alcuna cosa singolare attualmente esistente
» involve necessariamente l' idea dell' eterna,
» ed infinita essenza.

PROPOSIZIONE XLVI.

» La cognizione dell' eterna ed infinita
» essenza di Dio, che ciascuna idea involve,
» è adeguata e perfetta.

PROPOSIZIONE XLVII.

» La mente umana ha un' adeguata co-
» gnizione dell' eterna ed infinita essenza di Dio.

Queste tre proposizioni XLV, XLVI, e XLVII, son poggiate sul principio esposto, che le idee universali sono adeguate, e che tutto quello che deriva da queste idee è una cognizione adeguata, e perfetta. Tutte le cose, che sperimentiamo convengono in ciò, che tutte sono modi dell' essenza di Dio. L' idea di modo dell' essenza di Dio è dunque adeguata; quindi è adeguata l' idea dell' essenza di Dio. Difatto noi abbiamo, secondo *Spinosa*, un' idea adeguata dell' infinito, dell' estensione infinita, e del pensiere infinito, che costituiscono l' eterna essenza. Le idee universali, e ciò, che dalle stesse deriva, costituiscono il patrimonio della ragione, la quale è la sola fiaccola, che dilegua le tenebre.

PROPOSIZIONE XLVIII.

» Nella mente umana non vi è alcun' as-
» soluta, o libera volontà: ma ella è deter-
» minata a voler questa o quella cosa da u-
» na cosa, che ancora è determinata da un'
» altra, e questa di nuovo da un' altra, e
» così all' infinito.

PROPOSIZIONE XLIX.

» Nella mente umana non si dà alcun
» volere, o altra affermazione o negazione

» all' infuori di quella che l' idea in quanto
» idea involve.

COROLLARIO.

» La volontà e l' intelletto sono la stessa
» cosa.

Questa ultima proposizione col corollario segue dall' essere l' anima non altro che una idea.

Questo è l' estratto fedele della seconda parte dell' etica di *Spinosa*. Sarebbe un abusare della pazienza de' miei lettori, ed un occuparmi di cose interamente estranee al mio soggetto il fare l' estratto delle altre tre parti. Il tempo dell' esame è giunto.

§ 65. Sebbene nell' esposizione dello spinosismo, io abbia di quando in quando fatto alcune osservazioni, che lo distruggono, pure è utile il farne l' esame di proposito. Incomincerò dall' esaminare le regole del metodo di filosofare di *Spinosa*.

Questo filosofo principia da una nozione. Ma vi ha egli, ed è mai possibile alcuna filosofia, la quale non debba incominciare da un fatto, o almeno supporne uno? Si può mai fabbricar l' edifizio filosofico prescindendo dal fatto della coscienza? Ciò è impossibile. Le nozioni non ci son presenti, se non per mezzo della coscienza, che di esse ne ab-

biamo : esse si mostrano a noi nel me, e per mezzo della percezione del me. Questa percezione intima ci dà le nozioni, e ciò che troviamo in esse. *Cartesio*, dopo di aver tutto distrutto, non potè distruggere la testimonianza della coscienza: egli non potè andare al di là di questo fatto primitivo. Egli trovò in se alcune nozioni da lui credute chiare e distinte; ma per l' esistenza di queste non meno che per la loro chiarezza e distinzione, invocò la stessa testimonianza della coscienza. Fu questa la prima pietra, che egli gettò pel suo nuovo edifizio. I più caldi razionalisti sono stati costretti a far lo stesso. *Wolfio* incomincia la sua metafisica dal principio di contradizione; ma è costretto ad invocare, per l' evidenza di questo principio, la testimonianza della coscienza. *Kant*, il quale tenta di stabilire la sua filosofia *a priori*, è; in ultimo risultamento, obbligato, per distinguere nelle nostre conoscenze ciò che viene dal soggetto da ciò che viene dall' oggetto, a ripcsarsi su la testimonianza del senso intimo. La sua filosofia è poggiata su questo principio: *ciò che, secondo la testimonianza della coscienza, è universale, e necessario nelle nostre cognizioni viene dal soggetto; ciò che è variabile, e contingente viene dall' oggetto.* Lo scetticismo stesso, per istabilire l' incertezza delle nostre conoscenze, parte sempre da un fatto il quale suppone il fatto

primitivo della coscienza. Esso, per provare, che non si può appoggiare su la testimonianza de' sensi alcuna proposizione assoluta parte dalla differenza delle sensazioni degli animali, e degli uomini stessi.

Ma questa differenza non può esserci nota, se non per mezzo della coscienza. Non vi ha dunque filosofia, che non sia obbligata di appoggiarsi su la base della coscienza, come su l' ultima base della scienza. Senza verità primitive non possono esservi verità dedotte; ora le verità primitive, se sono verità di fatto, e sperimentali debbono esser garentite dalla testimonianza della coscienza. Se sono assiomi, o verità necessarie per se stesse evidenti, bisogna, per la loro evidenza, invocare la testimonianza della coscienza. È questo il foco ove debbono convergere tutti i raggi del sapere umano. Se voi partite da una nozione, non potete affermare di questa nozione ciò che credete di esservi compreso; senza supporre questo principio: *io ho la tal nozione, ed in essa vi vedo compresa la tal altra*. Ora queste due proposizioni, *io ho ec.* ed *io vedo ec.* suppongono preliminarmente il fatto della coscienza. Quando voi stabilite per regola fondamentale del vostro metodo di filosofare, che fa d' uopo principiare da nozioni semplici, ed universali; non potete partire da una data nozione, senza riguardarla come semplice, ed universale; nè

potete giammai riguardarla come tale, senza supporre preliminarmente il fatto della coscienza.

Il filosofo non può seguire il metodo del geometra. Questo ultimo può cominciare dalle idee: poichè egli non si propone di ragionare su le cose esistenti; ma di determinare solamente i rapporti delle proprie idee. Egli nelle sue ricerche prescinde dall' esistenze: le sue proposizioni sono reali per lo spirito; ma ipotetiche per la natura; poco importa al geometra che vi sia o non vi sia nella natura il triangolo, sarà sempre vero per lui, che tutti gli angoli del triangolo sono uguali a due retti. Il geometra crea gli oggetti delle sue ricerche; gli oggetti che esamina il filosofo esistono indipendentemente dalle sue meditazioni. Ciò che esiste è l'oggetto de' travagli del filosofo, ed il termine ultimo delle sue meditazioni. Egli è certo, che alcuna cosa nòn precede l' esistenza: da ciò segue, che non può dimostrarsi alcuna esistenza, senza preliminarmente ammettere un' esistenza data; ma niuna esistenza può esserci data, senza quella della coscienza, e prima di essa; il filosofo dee dunque partire dal fatto primitivo della coscienza. *Spinosa* imprende a dimostrare nella settima proposizione della prima parte l' esistenza della sostanza, e nella proposizione undecima l' esistenza di Dio. Le sue dimostrazioni suppongono le nozioni della

sostanza, e di Dio, e che in queste nozioni sia compresa la nozione dell' esistenza. Ora se un avversario gli dicesse, che noi non abbiamo affatto queste nozioni, e che i vocaboli, coi quali si pretende di definirle, son vôti di senso; che cosa gli potrebbe replicare il nostro panteista? Egli non potrebbe assicurare l' esistenza di queste nozioni in noi, e che esse contengono ancora la nozione di esistenza, senza invocare la testimonianza della coscienza. Concludiamo. *Il filosofo dee partire da un fatto, non mica da una nozione. Spinosa è partito da una nozione non già da un fatto primitivo. È questo il primo errore del suo metodo.*

§. 66. *Spinosa*, proponendosi la soluzione del problema dell' esistenze, parte dall' idea dell' assoluto, che imprende di definire in più modi, nelle definizioni I. III. IV. VI. VII. VIII. Egli comprende questa idea in quella di *causa di se*, di *sostanza*, di *Dio*, e di *cosa libera*. Egli parte ancora dalle idee del finito, e del modo, che sono definite nelle definizioni II. e V. Egli suppone la realtà di queste idee; senza darsi mica la pena di cercare l' origine di queste, e di stabilirne la realtà. Egli suppone, che queste idee son primitive e non derivate; suppone inoltre, che son reali, cioè corrispondenti ad un archetipo. Ora tutte e due queste supposizioni son gratuite affatto, e quello che più

importa si è, che la prima opinione su la loro origine abbracciata da *Spinosa* contraddice visibilmente la seconda. *Spinosa* pretende di spiegare l' origine primitiva di tutto ciò che esiste, di derivare gli effetti dalle loro cause; ma chi siete voi, gli si può dire, e qual mezzo avete di conoscere ciò che esiste, e di dedurre gli effetti dalle loro cause? Potete voi conoscere qualche cosa? come potete conoscerla? È necessario che interroghiate preliminarmente voi stesso, su questi due importanti problemi, prima di accingervi alla soluzione del problema dell' universo esistente. Questa massima tanto celebre nell' antichità: *conosci te stessso*, è il primo precetto, che voi dovevate mettere in pratica prima di spingere temerariamente il vostro sguardo su l' infinito.

Io ho in me, voi replicate l' idea della *causa di se*, della *sostanza*, dell' *Infinito*, in queste idee è compresa chiaramente l' esistenza; queste cose dunque esistono, il che vale quanto dire, la realtà di queste idee è incontrastabile. Questo argomento è una petizione di principio: in esso si suppone, che basta avere una idea nello spirito, per poter esser sicuro delle realtà di essa. Io vi ammetto per ora, che voi abbiate queste idee, e che in esse sia compresa l' idea dell' esistenza. Che cosa mai potete concludere di più, se non che l' idea della esistenza fa parte

dell' idee di cui parliamo? di grazia non confondiamo le cose le più diverse fra di esse. Un idea non può contenere che idee, e gli elementi di un' idea complessa non sono, e non possono essere altra cosa, che idee. Ora si domanda di passare dalla regione delle idee a quella degli oggetti reali a queste idee corrispondenti. Qui è necessario un ponte, senza di che il filosofo rimane nel campo ideale. Io so bene, che il principio su di cui ragiona *Spinosa* è stato posto da *Cartesio*; ma dico, che un tal principio è affatto gratuito; e che se *Spinosa* ha errato abbandonando *Cartesio*, nell' aver questi principiato la sua filosofia dalla percezione del *me*, ha errato ancora seguendolo, ove doveva abbandonarlo. Il principio cartesiano è il seguente: *si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di essa.* Un tal principio doveva esser modificato così: *si dee affermare di un' idea chiara tutto ciò che è nella stessa compreso.* Se ciò che voi affermate dee essere compreso in ciò di cui l' affermate, e se in una idea non può esser compresa, che un' altra idea; l' esattezza della modificazione, che io ho apposto all' enunciato principio, è evidente. Inoltre il principio potrebbe ancora enunciarsi così: *si dee affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell' idea chiara di essa; purchè la realtà di questa idea sia stabilita.* Con siffat-

ta restrizione non si dà luogo al dommatismo.

Spinosa nel sesto assioma della prima parte dell'etica scrive, che l'idea vera dee convenire col suo ideato. Ma dico io, questa convenienza dell'idea coll'ideato è una relazione fra l'idea, e l'ideato; ora la relazione fra due termini non può conoscersi, se non si conoscono tutti e due i termini. Il nostro panteista per conoscere la convenienza, di cui egli parla, non ha che un solo termine, che è quello dell'idea; egli non può dunque in alcun modo conoscere la verità delle idee, perchè non ne può conoscere affatto la relazione cogl'ideati. Egli dee rimanere nel campo ideale, e non può mai giungere al campo reale degli oggetti. Le idee sono nel me; ora fa d'uopo stabilire una relazione fra il me, e gli oggetti; senza di che gli oggetti sono per me, come se non esistessero. Egli è necessario, o che l'oggetto si mostri a me, agendo su di me; o che colui che l'ha fatto me lo faccia conoscere. Senza di ciò gli oggetti rimangono isolati; ed io rimango isolato colle mie idee. Chi mai dal vedere un ritratto, può dedurre l'esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti, o due immagini, possiamo conoscere la relazione, che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l'immagine, e l'oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere al-

la realtà della cosa pensata? Si può forse asserire, che le finzioni de' poeti sieno reali? Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Le cose esistenti debbono o essere sentite o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue, che non si può stabilire l'esistenza di alcuna cosa indipendentemente dall'esperienza. Io prego il lettore di leggere di nuovo il primo capitolo del secondo volume di questa opera, sul dommatismo cartesiano. Intanto concludo: *Spinosa principia da alcune nozioni, senza risalire alla loro origine, e senza stabilirne la realtà. È questo il secondo errore del suo metodo.*

§. 67. *Spinosa* ha creduto, che la filosofia doveva trattarsi collo stesso metodo, con cui i geometri sintetici trattano la geometria. Egli ha confuso la logica delle idee colla logica degli esseri esistenti. Vediamo le conseguenze di tal confusione; e se ella sia possibile e legittima.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi. Questa è di diversa specie. Vi è, come abbiamo detto nel terzo volume, una sintesi reale. Questa, propriamente parlando, si versa su gl' individui, e costituisce l' esperienza primitiva. Vi ha un altra sintesi, la quale costituisce l' esperienza comparata; e sebbene in

questa vi entrano in combinazione elementi soggettivi, e possa per tal ragione riguardarsi come una *sintesi ideale*, e così l' abbiamo di fatto riguardata nel citato terzo volume; pure riferendosi essa, sotto un certo rapporto, agli oggetti dell' esperienza primitiva, può ancora, per tal motivo, riguardarsi come una *sintesi reale* Può perciò, per tal considerazione, chiamarsi *sintesi reale*, tanto quella, con cui si costituisce l' esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituisce l' esperienza comparata. Tanto nell' una, che nell' altra sintesi le idee complesse, che ne risultano, hanno un oggetto reale nella natura, diversamente considerato. L' idea complessa e particolare di un uomo particolare ha un oggetto reale in questo individuo. L' idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L' idea generale fa parte dell' idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell' individuo.

Vi sono però idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l' idea di una linea retta, il geometra può formarsi quella di un poligono regolare di mille, di due mila, di tre mila lati ec. Egli nel formare queste combinazioni, non segue mica le combinazioni, che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono un prodotto dell' attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla

realtà di esse fuori dello spirito. La geometria non ha bisogno dell' esperienza: essa è una scienza interamente pura e razionale. I prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*: quelli della *sintesi immaginativa civile* si riferiscono ad un oggetto reale fattizio: quelli della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico*, o *finto*: i prodotti finalmente della *sintesi ideale* propriamente detta, come è quella del geometra non si riferiscono ad alcun oggetto.

Da ciò segue 1. che l' essenze degli oggetti considerati dal geometra sono tali, quali egli esprime nelle sue definizioni; 2. che il geometra ha idee adeguate, cioè perfettamente conformi all' oggetto, che egli considera. *Spinosa* avendo confuso il metodo del geometra con quello del filosofo, la logica delle idee colla logica degli esseri reali, ha dovuto in conseguenza, insegnare 1. che l' essenze reali delle cose esistenti si contengono nelle definizioni di queste; 2. che partendo dall' Infinito, per risolvere il problema dell' universo reale, si dovesse avere un' idea adeguata dell' infinito. Il nostro panteista diffatto nella proposizione XVI, della prima parte riguarda come identiche la definizione di una cosa, e l' essenza di questa cosa, e nella proposizione XLVII. della seconda parte insegna espressamente, che noi abbiamo un' idea adeguata dell' essenza Divina.

Tutte le verità della geometria son verità necessarie. *Spinosa* ha dunque dovuto riguardare come necessarie, tutte l'esistenze, che pretende derivare dall'essenza divina. Egli ha dovuto insegnare, che tutte le cose debbono seguire dall'essenza divina, nello stesso modo che l'eguaglianza de' tre angoli di un triangolo a due angoli retti segue necessariamente dalla natura del triangolo. Egli difatto nello scolio della proposizione XVII scrive, « il dire che Dio può fare, che » le cose, le quali sono nella sua potestà, e » che abbiamo detto seguire dalla sua natura, » non avvengano, è lo stesso che dire, poter » Iddio fare, che dalla natura del triangolo, » non segua, che i tre angoli del triangolo » sieno uguali a due angoli retti.

Spinosa ha dunque dovuto riguardare tutte le cose, di cui egli pretende spiegare l'origine nello stesso modo che il geometra riguarda l'illazioni delle sue dimostrazioni. Ma l'illazione di un raziocinio non può intendersi senza la conoscenza delle premesse da cui si deduce; ed il principio o la maggiore di un raziocinio dee avere un'idea comune coll'illazione. La cognizione dell'effetto dee dunque, secondo *Spinosa*, dipendere dalla cognizione della causa, e dee involvere questa cognizione. È questo difatto l'assioma IV. della prima parte.

Più una cosa non può esser causa di un' altra, se queste due cose nulla hanno di comune. È questa la proposizione III. della prima parte.

Esaminiamo ora, se il metodo geometrico adottato da *Spinosa*, per la spiegazione della natura, sia legittimo o pure falso. Tutte le verità geometriche, essendo necessarie, si risolvono, in ultimo risultamento, nel principio d' identità, o di contradizione. Tutte queste verità sono identiche: il geometra le trova nelle definizioni, che premette alle sue dimostrazioni. Se dunque il metodo di *Spinosa* è giusto; è necessario, che questo panteista deduca la sua dottrina dalle sue definizioni. Egli parte dall' idea dell' Infinito. Egli dee dunque trovare in questa idea, che le cose finite e singolari sono modi o affezioni dello Infinito. Esaminando le definizioni di *Spinosa*, e paragonandole insieme non si vede giammai nell' idea dell' Infinito compresa l' idea del finito, nell' idea della sostanza compresa l' idea del modo. L' Infinito è una sostanza d' infiniti attributi. L' attributo costituisce l' essenza della sostanza. La natura della sostanza è di esistere per se stessa: le modificazioni non sono mica una condizione necessaria per l' esistenza di essa. Io non trovo dunque nelle definizioni I. III., IV, VI, e VIII, l' esistenza de' modi, e delle cose finite: io non posso trovare nell'

idea di ciò, di cui nulla può negarsi, il finito, di cui infinite cose possono negarsi: non posso trovare nell' idea di sostanza, che è l' idea di una cosa indipendente, l' idea di modificazione, la quale è l' idea di una cosa dipendente: le idee del finito, e del modo non formano parte dell' idea dell' infinito, e della sostanza. Io posso concepire secondo *Spinosa* l' Infinito senza il finito, e la sostanza senza i modi. L' Infinito dunque, per l' assioma VII. della prima parte, non involve nella sua essenza l' esistenza del finito; e la sostanza non v' involve l' esistenza del modo. Le idee d' Infinito, e di sostanza, non solamente non v' involvono quelle del finito, e del modo; ma perfettamente ve l' escludono.

Spinosa è in effetto molto imbarazzato a spiegare l' origine delle cose singolari e finite. Egli nelle proposizioni XXI, e XXII insegna che tutto ciò che segue da un attributo di Dio, dee essere eterno, ed infinito, e tutto ciò che segue da un attributo di Dio, in quanto questo attributo è modificato con una modificazione infinita, la quale segue da un tale attributo, è ancora eterno ed infinito. Ora ciò supposto si vede, che il finito non può seguire dall' essenza di Dio; e che non vi è mezzo, nello spinosismo, come farlo sortire. Gli attributi di Dio costituiscono la sua essenza, e ciascuno di essi è infinito: da un attributo non può seguire, che una modificazione in-

finita ; e ciò che segue da questa modificazione dee essere infinito ancora. Il finito non può dunque giammai derivare dall'Infinito.

Cercando d' indovinare quello che ha potuto intendere *Spinosa* per *modificazione infinita*, ho di sopra addotto in esempio la figurabilità infinita come una modificazione infinita dell' infinita estensione , ed un numero infinito di cubi , come ciò che segue da questa figurabilità infinita . Ma in questo senso ciascun cubo particolare deriva da questa modificazione infinita , e non già da una modificazione finita. Intanto questa dottrina è contraria alla proposizione xxviii , in cui *Spinosa* pretende di dimostrare , che ciascuna cosa singolare , e finita , la quale ha una esistenza determinata , dee esser determinata ad esistere , ed operare , da un' altra causa singolare e finita , e questa a vicenda da un' altra della stessa natura , e così all' infinito ; e ciò per la ragione , che niuna cosa singolare e finita può derivare da Dio in quanto è infinito. Ora ciò , dico io , è lo stesso che affermare espressamente , esser l' infinito da se impotente a produrre il finito. Ma *Spinosa* parte dal solo Infinito: nell' idea sola di questo egli trova compresa l' esistenza ; egli dee dunque , ragionando esattamente, negare l' esistenza del finito. Nell' idea del finito non si comprende mica l' esistenza , *Spinosa* ne conviene , e lo dice espressamente. Nell' idea dell'

Infinito eziandio non si comprende l' esistenza del finito; poichè questo non può derivare dall' Infinito in quanto infinito; e *Spinosa* ne conviene ancora nella dimostrazione della proposizione xxviii. Il finito, l' individuo, non esiste dunque.

Se *Spinosa* volesse rinunciare alla proposizione xxviii e far derivare un numero infinito di cose singolari immediatamente dall' Infinito, egli sarebbe in questa ipotesi obbligato a riguardare ciascun individuo come eterno, e ad escludere dalla natura la nascita, e la morte, la generazione, e la corruzione, e a togliere il moto generatore de' corpi.

Quando il filosofo prescinde da qualunque dato sperimentale; e pretende di spiegare *a priori* l' universo reale, partendo da una nozione, che cosa mai può dedurre, se non che nozioni identiche a quella da cui parte? Non si può trovare altro in un' idea, se non che i suoi elementi, se essa è complessa, o la stessa idea, se ella è semplice. Se questa idea si paragona con un' altra, o questa seconda è identica colla prima o è diversa; nel primo caso avrete un giudizio identico affermativo, nel secondo un giudizio identico negativo. Tutti i nostri giudizii sono o analitici, o sintetici: i secondi debbono essere sperimentali, ed i primi sono identici. Ragionando esattamente *a priori* ci è nell' impossibilità, di ammettere altre condizioni,

fuori di quelle, da cui si parte: e perciò è necessario ritrovare costantemente la stessa idea sotto espressioni differenti. Fa d' uopo, in conseguenza, rigettare tutte le varietà, tutte le modificazioni. *Spinosa* parte dall' Infinito, e ragionando giusto non può trovare, che il solo Infinito. Se egli paragona fra di esse le idee delle sue definizioni, potrà ottenere i seguenti risultamenti. 1. L' Infinito è l' Infinito: 2. L' Infinito non è il finito. 3. La sostanza è sostanza 4. La sostanza non è il modo, ed altre simili proposizioni identiche. Le proposizioni poi 1. Il finito esiste. 2. Il finito deriva dall' Infinito. 3. Il modo esiste. 4. Il modo esiste per la sostanza, non si possono affatto stabilire co' principii di *Spinosa*. Se questo filosofo ammette l' esistenza delle cose finite, e de' modi finiti della sostanza, ciò avviene, perchè, senza accorgersi, sente il bisogno di riconciliare i fatti dell' esperienza colle massime speculative da lui adottate. Ma questa riconciliazione, essendo impossibile, mostra la falsità del suo metodo, e l' assurdità del suo sistema.

Spinosa riconosce, che in forza del suo metodo, e de' suoi principii, tutte le cose debbono seguire dalla essenza divina, così necessariamente, come segue da tutta l' eternità, e seguirà eternamente dalla natura del triangolo, che i suoi tre angoli sono u-

guali a due angoli retti. Ma se la cosa è così, nulla può incominciare ad esistere nella natura, e non si può ammettere alcun cambiamento. Il triangolo non agisce per produrre l' eguaglianza de' suoi angoli a due angoli retti: questa eguaglianza non ha alcun principio, e non avrà alcun fine secondo *Spinosa*; essa non è mica una cosa prodotta; e non reca alcun cambiamento al triangolo.

Da ciò segue, che non vi ha nella natura alcun' azione, alcuna produzione, alcun cambiamento, e che non vi è altro, se non che un solo essere immutabile, in cui non ha luogo alcuna successione fisica. Questa illazione scende rigorosamente da' principii di *Spinosa*. Essa può dedursi ancor a questo modo: Dio è causa di tutte le cose, secondo il nostro panteista, nello stesso senso, in cui egli è causa di se stesso. Ma Dio non agisce per produrre se stesso; poichè altrimenti esisterebbe prima di esistere; egli non agisce dunque per dare l' esistenza alle altre cose; egli in conseguenza, non le produce; e non bisogna ammettere nella natura nè azione, nè produzione, nè effetti, nè cambiamenti. Se questa proposizione, *Dio è causa di se stesso*, significa, che l' essenza di Dio racchiude l' esistenza di questo essere, come la prima definizione della prima parte lo suppone; questa proposizione, *Dio è causa delle cose particolari*, significa, che l' essenza di Dio racchiude l'

esistenza delle cose particolari; perchè nello stesso senso Dio è causa delle cose particolari, e di se stesso; le cose particolari non esistono dunque, se non perchè la loro esistenza appartiene come l'esistenza di Dio, ad una stessa essenza. Non vi ha dunque nella natura nè azione, nè produzione, nè cambiamento. Questa illazione scende rigorosamente da' principii di *Spinosa*.

Se il nostro panteista parte dall' idea dell' essenza di Dio: per dedurre da questa tutte l'esistenze, dee in essa trovarle. Più, egli asserisce, che tutte le cose sono necessarie; e che non vi ha nella natura alcun contingente. Ora il necessario non può derivare che dal necessario. Le cose particolari, non sono necessarie in se, perchè la loro essenza non racchiude l' esistenza. Esse sono dunque secondo *Spinosa*, necessarie in quanto che appartengono, in rigore del termine all' essenza divina.

Proponendovi di ragionare su gli esseri *a priori*, non potete ragionare, che sul principio d'identità. Quindi non potete ritrovare, partendo dall' Infinito, che l' Infinito: partendo dall' immutabile non ritroverete giammai che l' immutabile. Il finito, il cambiamento non s' incontreranno giammai nelle vostre illazioni, queste saranno esatte.

§. 68. L' antico filosofo *Senofane*, ragionando *a priori* su l' esistenze, dedusse di-

fatto l' illazioni di cui abbiamo parlato. Egli negò la possibilità de' cambiamenti, ed in conseguenza l' esistenza delle modificazioni nella natura, e concluse, che la ragione lo menava ad ammettere solamente un essere, unico, immobile, immutabile, infinito, ed a sbandire dalla natura qualunque generazione, e corruzione. Ma i dati sperimentali stabiliscono l' esistenza ne' cambiamenti; *Senofane* dedusse in conseguenza, la contradizione fra la ragione, e l' esperienza; e da ciò l' incomprensibilità di tutte le cose: *Senofane* ha in ciò ragionato più giustamente di *Spinosa*. Questo secondo filosofo ragionando *a priori* su l' universo reale; doveva negare l' esistenza delle cose finite, de' modi, de' cambiamenti. Egli non doveva ammettere, che il solo Infinito senza la sola sostanza senza le particolari modificazioni, il solo immutabile senza i cambiamenti. Egli doveva, in conseguenza, o rigettare assolutamente tutti i dati sperimentali, o riconoscendo la contradizione fra la ragione, e l' esperienza insegnare con *Senofane* l' incomprensibilità di tutte le cose; o essere in contraddizione con se stesso. Ma *Spinosa* era troppo dommatista, per iscegliere uno de' due primi partiti; egli ci ha dato dunque un sistema assurdo. Alcuni filosofi moderni, in Germania, escludendo col criticismo, i dati sperimentali dalle conoscenze reali, ed assolute, insegnano in tutto il rigore il sistema

dell' identità assoluta, e desolano colle loro dottrine l'impero della vera filosofia.

Ma seguiamo il paragone del metodo geometrico col metodo di *Spinosa*.

Le idee da cui parte il geometra sono adeguate. Le conoscenze, che egli ne deduce sono adeguate ancora. Le illazioni del geometra sono comprensibili; perchè si spiegano per le nozioni, e le proposizioni precedenti. *Spinosa* ha insegnato nella proposizione XLVII della seconda parte dell' etica, che noi abbiamo un' idea adeguata dell' essenza divina. Egli ha insegnato inoltre nella proposizione XI » che tutte le idee le quali seguono nella mente da idee adeguate, sono eziandio adeguate. » Egli dee dunque partendo dall' idea dell' essenza divina spiegare tutte le parti, ed. i fatti della natura, nello stesso modo, che il geometra deduce dall' idea del triangolo la quantità precisa de' tre angoli, che nel triangolo si trovano. Se dunque il metodo di *Spinosa* è esatto non vi dee per lo spirito umano, essere nulla d' inesplicabile nella natura. Questa illazione, oltre di essere rigorosamente dedotta dalle premesse del nostro panteista, viene ancora riguardata da lui come una verità evidente nel famoso assioma IV. ove si stabilisce che la conoscenza dell' effetto racchiude la conoscenza della causa. Ma una tale illazione è in contradizione colla ignoranza dello spirito umano, circa le vere cause di tanti effetti; e col

mezzo, come noi acquistiamo la conoscenza de' fenomeni i più generali, che ci colpiscono. Pregate *Spinosa*, che vi deduca dall' idea dell' essenza divina, poggiato al solo principio dell' identità, e prescindendo da qualunque dato sperimentale, la diversità delle stagioni, le fasi della luna, le diverse generazioni delle piante, e degli animali; pregatelo che vi dia con ciò un' adeguata conoscenza dell' intera *natura naturata*; conoscerete la futilità e l' assurdità del metodo di questo panteista.

Spinosa dunque, ragionando legittimamente in forza del metodo da lui adottato, doveva negare l' esistenza delle cose finite, delle modificazioni particolari che ci colpiscono o de' cambiamenti, e l' incomprensibilità dell' intera natura; ma egli ammetteva tutti questi dati sperimentali. Era dunque in contradizione con se stesso.

Ogni filosofia dee necessariamente esser appoggiata su di alcuni fatti primitivi: senza un tale appoggio ella è chimerica, ed impossibile. L' esistenza delle cose finite, quella de' cambiamenti, e l' incomprensibilità della intera natura, sono de' fatti primitivi della coscienza. Una filosofia dunque, che insegna principi e dottrine, da cui si deduce legittimamente la non esistenza di ciò, che tali fatti ci rivelano, è una filosofia falsa. Lo spinosismo è dunque falso.

Concludiamo : *Spinosa ha confuso a torto il metodo del geometra col metodo del filosofo , la logica delle idee colla logica degli esseri. È questo il terzo errore del suo metodo.*

§. 69. *Buhle* ha riassunto il sistema di *Spinosa* su l' origine del finito nel metodo seguente :

» Il sistema filosofico di Spinosa tale quale è stato esposto da lui stesso nella sua etica , può essere rapportato a' principali dommi che seguono.

» 1. Nulla può incominciare, se non vi ha » qualche cosa , che non abbia incominciato . » *Essere* dee sempre formare la base d' *in-* » *cominciare*. È questo l' antico adagio meta- » fisico: *dal nulla non si fa alcuna cosa* , » che Spinosa mantiene , e da cui tira le sue » conclusioni con una *conseguenza* , *della* » *quale alcun filosofo pria di lui non ce* » *ne offre l' esempio*.

» 2. Come *Essere* non può aver inco- » minciato, così *incominciare* non può aver » incominciato. L' esistenza è una cosa , che » consiste in se stessa : ella è una cosa im- » mutabile, dalla quale come tale non può » nascere alcuna cosa variabile. Ma il varia- » bile non può inoltre esser tirato dal nulla ; » perchè nulla viene dal nulla:

» 3. L' *Essere* dee chiamarsi l' Infinito , » perchè egli si trova in se stesso , e non è

» mica esposto a veder finire il suo stato. » La ragione contraria fa che l' incominciare » dee essere il finito. L' Essere, l' Infinito, » l' Immutabile, l' Incominciare, il finito, » ed il mutabile, sono dunque ugualmente » eterni.

» 4. Il finito non può essere fuori dell' » infinito; perchè allora sarebbe un essere esi- » stente per se stesso, o che sarebbe tirato » dal niente: il primo caso implica contradi- » zione colla natura di una cosa finita, il se- » condo è impossibile. Il finito è dunque nell' » infinito, e coll' infinito, e tutti e due co- » stituiscono un' unità assoluta. (a)

In questi quattro dommi, che riguardano l' origine del finito, io non ritrovo affatto la conseguenza rigorosa, di cui lo storico citato fa onore a *Spinosa*; vi trovo anzi la più palpabile contraddizione. Io dico, che ragionando giusto si dovrebbe inferire l' impossibilità dell' esistenza del finito, ed ecco il come: se il finito potesse esistere, esso dovrebbe aver la ragion sufficiente della sua esistenza, o in se stesso o nell' infinito, o nel nulla; ma non può averla in se stesso pel numero 4; nè nell' Infinito pel numero 2; nè nel nulla pel numero 4. Il finito non può dunque esistere: ecco la giusta illazione.

(*a*) *Buhle istoria della filosofia moderna t. III. cap. VIII.*

Quando il nostro storico fa concludere a *Spinosa*, che il finito dee esistere nell' Infinito, non si accorge, che con ciò si scambia lo stato della questione, e si ammette una contradizione. Non si tratta di spiegare il modo dell' esistenza del finito, quando questa non è ancor data; ma si tratta di stabilirla. Inoltre, se il finito esiste nell' infinito, il primo, secondo *Spinosa* deriva dal secondo, o il finito è effetto dell' infinito, poichè come abbiam veduto il nostro panteista non fa alcuna differenza fra effetto, e modo. Il finito dunque secondo *Spinosa*, deriva e non deriva insieme dall' infinito, il che è una contradizione evidente.

Lo storico citato ci offre una contradizione fino ne' termini, ne' due dommi seguenti di *Spinosa*: « xxi. Ogni cosa in-
» dividuale suppone altre cose individuali all'
» infinito, ed alcuna non può tirare im-
» mediatamente la sua sorgente dall' infi-
» nite.

» xxii. Le cose individuali nascono im-
» mediatamente dall' infinito, o pure son pro-
» dotte da Dio, in virtù delle affezioni, o
» degli stati immediati della sua essenza: Que-
» ste cose sono ancora eterne, ed infinite co-
» me Dio il quale ne è la causa, come é
» causa di se stesso.

La contradizione qui è evidente ne' termini; e bisogna o esser cieco, o chiudere

volontariamente gli occhi alla luce, per non ravvisarla. Inoltre si vede qui evidentemente l'impossibilità dell' esistenza del finito.

Il numero XXI è relativo alla proposizione XXVIII; della prima parte, ed il numero XXII è relativo allo scolio di questa proposizione XXVIII; nel quale *Spinosa* scrive fra le altre cose quanto segue: « Dio non può dirsi pro-
» priamente causa remota delle cose indivi-
» duali, se non per avventura per la ragione
» di dover distinguere queste cose da quelle,
» che Iddio ha prodotto immediatamente, o
» piuttosto che seguono dalla sua assoluta na-
» tura. *Deus non potest proprie dici causa*
» *esse remota rerum singolarium, nisi forte*
» *ea de causa ut scilicet has ab iis, quas*
» *immediate produxit, vel potius quæ ex*
» *absoluta ejus natura sequuntur distingua-*
» *mus*.

Da ciò non è chiaro, che *Spinosa* abbia ammesso l'origine immediata da Dio di alcune cose individuali. Io poi non mi ricordo, di aver letto in alcun luogo delle opere del nostro panteista l'esistenza eterna ed infinita di alcun individuo. Ma comunque la cosa fosse il finito, nella dottrina di *Spinosa*, non può esistere; e se vi è ammesso, lo è per una evidente contradizione. Il giudizio dunque di *Buhle* sul sistema di *Spinosa* è falso.

L'antico *Senofane*, come cennai di sopra, ci offre un esempio di una conseguenza

esatta nel sistema dell' identità assoluta. Egli prese il principio: *niente si fa dal niente* in questo senso generale e che nulla può cominciare ad esistere. Ciò che incomincia ad esistere o era prima di esistere nella causa da cui si fa derivare, o non vi era. Se vi era, esso non ha dunque incominciato ad esistere, il che è contro la supposizione: se non vi era, esso è stato prodotto dal nulla, il che è contro il principio: *dal nulla nulla si fa*. Nulla può dunque incominciare ad esistere.

Se alcuna cosa non può incominciare ad esistere, non vi può essere nè azione nè produzione, nè effetto, nè cambiamento. Se non vi sono cambiamenti nella natura, tutte le vicende che ci colpiscono, sono illusioni de' sensi, e non vi è di reale, che un essere unico, immobile, immutabile, infinito.

Ma supponendo, che le vicende della natura esterna sieno illusioni de' sensi, bisogna almeno ammettere nel principio, che crede percepire queste vicende un cangiamento, ed una successione di percezioni sì difficile a combinarsi coll' immutabilità dell' essere unico, quanto i cangiamenti reali degli oggetti esteriori. *Senofane*, considerando, che la ragione faceva egualmente conoscere l' impossibilità del cangiamento, e la necessità di doverlo ammettere nel mondo, concluse da ciò l' incomprensibilità di tutte le cose. Merita di esser

letto l' articolo *Senofane* del dizionario di *Bayle*.

Kant avrebbe somministrato a *Senofane* il mezzo, per poter sostenere la dottrina dell' identità assoluta. Secondo la dottrina del filosofo di Koenisberg tanto i cangiamenti esterni, che gl' interni son apparenti. Con ciò il filosofo greco avrebbe evitato la difficoltà che, contro il domma dell' identità assoluta, gli presentavano i dati sperimentali. Ma il filosofo prussiano poteva far conoscere al filosofo greco, che nell' ordine *a priori* tutto è ideale; e con ciò poteva menarlo per altra via, all' incomprensibilità di tutte le cose. Se le cose in se stesse non possono conoscersi, nè per dati sperimentali, nè per conoscenze *a priori*; segue necessariamente, che tutte le cose in se stesse sono per noi perfettamente incomprensibili.

Ritornando a *Spinosa*, si vede da ciò che ho detto, aver egli ragionato più male di *Senofane*; e ciò sempre più dimostra la falsità del giudizio di *Buhle* sul sistema spinosistico.

Il giudizio dello storico citato riguardo a *Spinosa* mi sembra in contradizione con ciò che lo stesso storico dice di *Senofane*: egli scrive: « La proposizione che nulla viene dal » nulla sembrava incontrastabile. Da ciò de» rivava una serie di conclusioni, di cui la

» principale era l'impossibilità di ogni cambia-
» mento, creazione, o annientamento, in un
» vocabolo di ogni mutazione di fenomeni.
» *Nulla viene dal nulla*: tutto ciò che esi-
» ste dunque, diceva Senofane, è eterno.

» *Senofane* ragionò con molta consegueu-
» za ancora non ispaventandosi del contrasto,
» che la sua filosofia offriva co' fatti, che i
» sensi ci fanno conoscere. Fondandosi su l'
» evidenza del principio puramente speculativo
» che serviva di base a' suoi raziocinii, egli
» non esitò a negare la realtà dell'esperienza,
» quando questa sembrava dover provare la
» realtà del cambiamento . . . Ma Senofane
» non poteva decidere di una maniera sod-
» disfacente, se la verità risiede nella testi-
» monianza de' sensi, o nelle speculazioni dello
» spirito. Non gli rimaneva altro, se non
» che dire, che il contrasto de' sensi e dell'
» intelligenza rende l'esistenza del mondo fi-
» sico enimmatica, ed incomprensibile, o pure
» a rigettare tutte le nozioni acquistate per
» mezzo de' sensi, come tante illusioni, ed a
» non ammettere se non che le conclusioni dell'
» intendimento.

» Questa incertezza spiega perchè *Seno-*
» *fane* non credeva il vero sapere, ed auto-
» rizzava solamente a congetturare, a credere
» e presumere. (a)

(*a*) *Op. cit. t.* 1. *sez.* 1.

§. 70. Le critiche, che ho fatto dello spinosismo dimostrano abbastanza che un tal sistema è non solamente immaginario; ma eziandio falso. Io potrei perciò dar qui termine all' esame, che mi ho proposto di fare dello stesso. Ma credo cosa utile il dirne qualche altra cosa.

Spinosa comincia dalla definizione dell' assoluto. Egli lo appella *causa di se stesso.* Ma che cosa mai significa il vocabolo *causa*? Esso esprime ciò che fa esistere un' altra cosa. Il nostro panteista ne conviene, poichè dice, che Dio è causa di se stesso nello stesso senso, che egli è causa di tutte le cose. Ma il filosofo che combatto ammette delle produzioni di Dio nella natura. Iddio dunque secondo *Spinosa*, produce se stesso. Ora la nozione di un essere che produce se stesso non è ella forse una nozione assurda? Le definizioni possono giammai presentare simili nozioni, e le presentano esse quelle de' geometri?

Ma si replica, *Spinosa* intende per *causa di se stesso ciò di cui l' essenza racchiude l' esistenza.* L' essenza di Dio dunque io replico, è qualche cosa di distinto dalla sua esistenza; poichè ciò che racchiude è distinto da ciò che è racchiuso. Intanto *Spinosa* nella proposizione xx della prima parte dice: « L' » esistenza di Dio, e l' essenza di lui sono » una medesima cosa. Ora se l' essenza di Dio è la stessa cosa della sua esistenza, questa e-

sistenza, questa espressione, *l' essenza di Dio racchiude l' esistenza di Dio*, è identica colla seguente; *l' esistenza di Dio racchiude l' esistenza di Dio*. Quindi Dio, o la causa di se stesso può, secondo *Spinosa*, definirsi: *ciò l' esistenza di cui racchiude l' esistenza*. Di grazia, un tal linguaggio è esso tollerabile? può forse qualificarsi per una definizione?

Le definizioni sono proposizioni, nelle quali si distinguono le diverse idee, che costituiscono l' idea complessa legata al vocabolo che si definisce. Queste idee non debbono essere fra di esse ripugnanti; altrimenti la loro unione non presenterà alcuna idea. La definizione prima di *Spinosa* non ha queste due qualità; essa non è dunque, che una falsa definizione.

Nè si dica, che molti altri filosofi hanno definito l' essere assoluto in un modo simile a quello, in cui l' ha definito *Spinosa*; intendo per questo essere, ciò, la cui esistenza ha la ragion sufficiente nella essenza; perchè, questi filosofi distinguono nel loro pensiere l' essenza dall' esistenza; ed inoltre io sostengo, che eglino danno una falsa definizione.

Domando: vi ha egli qualche cosa, che sia anteriore all' esistenza dell' Essere supremo? Se non vi ha alcuna cosa, che sia anteriore, e che possa concepirsi come anteriore a questa esistenza; non vi ha certamente alcuna cosa,

che contenga la ragion sufficiente della sua esistenza. L' essere assoluto è appunto quello, che non dipende da alcuna condizione. Esso è l' *Incondizionale*. Il ricercare la causa, la ragion sufficiente, la condizione della sua esistenza è perciò una contradizione; poichè è lo stesso che riguardarlo insieme come assoluto e come condizionale. L' Assoluto è la prima condizione di tutte l' esistenze. Le sacre carte han detto, che Dio é *colui che è*: *qui est*. Ogni altra espressione, replico coll' illustre *Fénèlon* lo degrada.

Fu, senza dubbio, un errore della filosofia Leibniziana, e Wolfiana quello, di porre qualche cosa, che sia anteriore all' esistenza; e di credere definir questa dicendo, che essa è il compimento del possibile. Con ciò si afferma, che il possibile genera l' esistente; e che l' esistenza è semplicemente qualche cosa, che si aggiunge al possibile. La possibilità intrinseca costituisce, secondo questa filosofia, l' essenza dell' essere.

Quando l' essere ha la ragion sufficiente della sua esistenza nell' essenza, cioè in questa intrinseca possibilità; l' esistenza è allora un attributo di questo essere ed un tal essere è l' Essere assolutamente necessario. Quando l' esistenza si aggiunge all' essenza come un accidente; allora l' essere è contingente.

Da ciò segue, che la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio è nella sua intrinseca

possibilità. Il possibile produce dunque, in un certo modo, l'attuale, e vi è qualche cosa prima dell'esistenza. Tale è il risultamento di questa filosofia.

Ma un tal modo di filosofare ha origine dal principio cartesiano, col quale si pone, che noi possiamo dall'idea dell'essere necessario dedurre l'esistenza di questo essere. *Leibnizio*, meditando su di questo argomento cartesiano, l'ha creduto valevole, purchè la possibilità di questa idea fosse dimostrata. Da ciò è derivata nella filosofia Leibniziana la massima di porre nella possibilità intrinseca il fondamento o il sostegno di qualunque esistenza. Io ritornerò su di questo argomento nella critica della ontologia, e farò vedere, su l'oggetto la contradizione, in cui è caduto *Leibnizio*.

Quando l'esistenza non si riguarda come un dato, fa d'uopo crearla; e perciò collocarsi avanti di essa col pensiere; ma con ciò non si ha altro che *possibilità*, e *necessità*. Ora che cosa esprimono mai queste possibilità e queste necessità, se non che le relazioni delle nostre idee? Le *possibilità* sono l'unione di alcune idee, che non si escludono scambievolmente. Le *necessità* sono l'unione di alcune idee, che lo spirito non può disunire, perchè sono identiche. Intanto il *razionalismo*, per ispiegare l'universo reale è obbligato di dare un valore reale a queste rela-

zioni logiche, e con ciò crede di spiegare le esistenze.

Ritornerò, come dissi, su di questo argomento..

Ma veniamo di nuovo a *Spinosa*, e meditiamo su la celebre definizione della *sostanza*. « Io intendo per sostanza, dice il nostro » panteista, ciò che è in se, e che è conce» pito per se stesso, cioè ciò l' idea del qua» le non ha mica bisogno, per esser formata, » dell' idea di un' altra cosa.

La definizione IV è quella dell' *attributo* Egli dice, che l' attributo è ciò che l' intelletto si rappresenta come costituente l' essenza della sostanza. Nella proposizione decima dimostra, che l' attributo dee esser concepito per se stesso. Da ciò io deduco, in forza della definizione III. che l' attributo è la stessa cosa della sostanza.

Nella definizione VI. *Spinosa* definisce Dio per un essere infinito, cioè per una sostanza d' infiniti attributi. Nella proposizione VIII, insegna, che ogni sostanza è necessariamente infinita, e nella proposizione XIV, che non può esistere altra sostanza fuori di Dio.

Paragonando tutte queste definizioni e proposizioni insieme si vede, che i vocaboli di *sostanza*, di *attributo*, di *Dio*, esprimono la stessa idea. Ora ciò è contro il metodo de' geometri, ed è un errore fondamentale di logica: questi non denotano con un vocabo-

lo, che una sola idea, e con più vocaboli idee diverse. Le definizioni debbono servire ad evitare tutti gli equivoci del linguaggio; ed il modo con cui le forma *Spinosa* serve a moltiplicar gli equivoci. Egli fa dunque un abuso enorme del linguaggio. Non solamente crede di poter, colla forza magica del proprio pensiere, creare gli esseri, e stabilire l'universo; s' immagina di poter moltiplicare l'esistenze, facendo uso di molti vocaboli, per denotare una stessa idea.

Ma ciò è poco, la definizione VI. riunisce idee ripugnanti; e presenta perciò una contradizione. Iddio si riguarda come un essere unico, o come una sostanza unica: intanto si dice, che egli racchiude un' infinità di attributi. Ma l'attributo è la stessa cosa della sostanza. Iddio è dunque insieme una sostanza unica, ed un' infinità di sostanze. Qual contradizione di questa maggiore? Una tal contradizione scende rigorosamente da' principii di *Spinosa*. È una regola fondamentale di logica, che la definizione è perfettamente identica col suo definito; e perciò reciproca collo stesso. Si dee dire: *il triangolo è una figura trilatera*; *ed una figura trilatera è un triangolo*. Se dunque la sostanza per la definizione III. è ciò che è concepito per se stesso, segue che tutto ciò che è concepito per se stesso è una sostanza. Ma l'attributo per la proposizione decima

della prima parte è concepito per se stesso; l'attributo è dunque una sostanza. Se' l'attributo è una sostanza, infiniti attributi sono infinite sostanze. Ora in Dio vi sono infiniti attributi, per la definizione vi; in Dio vi sono dunque infinite sostanze; ma si pone esser egli una sostanza unica. Il Dio di *Spinosa* è dunque un impossibile intrinseco.

Tale è il gergo delle definizioni di *Spinosa*. Queste pretese definizioni, lungi di esser simili a quelle de' geometri, violano le leggi più sicure della logica.

§. 71. Dall' esame delle definizioni passiamo a quello degli assiomi della prima parte. L' assioma iv. contiene, che la conoscenza dell' effetto dipende dalla conoscenza della causa, e racchiude questa conoscenza. L' assioma enunciato sarebbe vero, se l' effetto si deducesse *a priori* dall' idea della sua causa; ma è falso quando l' effetto è un dato dell' esperienza. In questo caso la conoscenza dell' effetto non suppone, che una conoscenza vaga di una cosa qualunque. Ora quanti effetti vediamo in natura, de' quali ignoriamo le vere cause? Una siffatta ignoranza dimostra la falsità dell' assioma, e l' assurdità del sistema spinosistico.

Inoltre l' idea di un effetto può essere un' idea assoluta ed un' idea relativa. Io posso aver l' idea di un uomo in quanto uomo, e questa idea sarà un' idea assoluta, in modo che

non ne suppone alcun altra. Se poi riguardo questo uomo relativamente a ciò, che ha concorso alla nascita di lui; ne avrò un' idea relativa, poichè l'idea di figlio è relativa a quella di padre e di madre. È falso dunque, che il concetto di un effetto supponga sempre un altro concetto; potendo un effetto esser concepito in se, e come effetto.

Spinosa non ha dato alcuna definizione dell' effetto; e, per regola di metodo, avrebbe dovuto darla. Egli intanto confonde l' idea di *modo* colla idea di *effetto*; e suppone senza provarlo; che queste due idee sieno identiche. Ciò è falso: un avvenimento può riferirsi ad una cosa in tre modi, o come effetto di questa cosa, o come modo di essa, o finalmente come effetto e modo insieme. Lo stesso avvenimento può riferirsi a due cose diverse; ad una come effetto, ad un' altra come modo. Il moto per esempio comunicato al corpo urtato si riferisce all' urtato come modo di esso; e si riferisce all' urtante come causa di esso. Questo moto è dunque un modo del corpo urtato ed un effetto del corpo urtante. L' idea di effetto è l' idea di ciò che è prodotto, e questa idea non è identica con quella di *modo*, di *esssere*, o di *modificazione*. *Spinosa* confonde a torto queste due idee.

L' assioma v. contiene, che di due cose le quali nulla hanno di comune, non si può

l' una intendere per mezzo dell' altra. Se con questo assioma si pretende, che le cose, le quali hanno qualche cosa di comune, possano intendersi l' una per mezzo dell' altra, si pretende una falsità. Io posso aver l' idea generica di *animale*, ed esser privo di quella del coccodrillo: posso avere l' idea del cane, e non aver quella dell' orso, del lione ec. Lungi, che l' idea di una cosa meni ad un' altra simile, noi non conosciamo le similitudini, che dopo di aver conosciuto le cose fra le quali concepiamo la relazione di similitudine.

Le definizioni, e gli assiomi di *Spinosa* hanno un vizio comune: questo filosofo l' ha fatto dopo d' aver abbracciato il panteismo, e ad oggetto di garentire il suo sistema. I suoi principii perciò suppongono dappertutto ciò che è in questione.

Noi abbiamo la nozione di soggetto, o di sostanza, ed abbiamo eziandio quella di modificazione.

Ora si cerca: è della natura della sostanza di essere improdotta? *Spinosa* decide subito la questione, unendo all' idea della sostanza, nella definizione, l' idea di *aseità*; vale a dire supponendo ciò che in questione. Si cerca se tutto ciò che accade nella natura accade necessariamente; *Spinosa* decide subito la questione supponendo nell' assioma III. ciò che doveva provare, vale a dire che data una causa determinata, l' effetto segue necessaria-

mente; e che se non è data questa causa è impossibile, che l' effetto segua. Ora con questo preteso assioma si riguarda come impossibile l' esistenza delle cause libere; intanto era questo il punto principale della controversia. Quando si suppone ciò che è in questione, non è difficile il formar dimostrazioni, e pretendere di aver formato un sistema. Tale è il caso di *Spinosa*.

§ 72. Distrutti i principii di *Spinosa*, le pretese dimostrazioni di questo filosofo cadono. Egli nella proposizione VI. imprende a dimostrare che una sostanza non può esser prodotta da un' altra sostanza: appoggia la sua dimostrazione su i seguenti principii: 1. Non possono esservi nella natura due sostanze dello stesso attributo, per la proposizione V. 2. Due sostanze che hanno attributi differenti niente hanno di comune fra di esse, per la proposizione II. 3. Quelle cose, che niente hanno di comune fra di esse, non possono, per la proposizione III. esser l' una causa dell' altra.

Riguardo al primo dico, che non possono esservi nella natura due sostanze, le quali avessero lo stesso attributo numericamente, di maniera che non fosse che un attributo unico; ma che possono esservi due sostanze dello stesso attributo specifico. Ma dice il nostro panteista, in tal caso l' una sostanza s' intenderebbe per mezzo dell' altra: niente affatto io rispondo: io potrei concepire l' una senza del-

l' altra ; e non le riguarderei come simili, se non dopo di averle percepite tutte e due. Se qualche leibniziano pretendesse, col suo principio degl' indiscernibili, che non possono darsi due esseri perfettamente simili ; io senza concedere il principio enunciato , direi , che due sostanze possono non solo esser diverse pel numero ; ma eziandio per le loro modificazioni.

Il secondo principio è pure falso : due sostanze di attributo differente convengono in ciò che sono sostanze. Le similitudini sono vedute dello spirito, e lo spirito concepisce una certa similitudine fra due sostanze differenti , in quanto le riguarda tutte e due come sostanze.

Il terzo principio , che di due cose le quali nulla hanno di comune, l' una non può esser causa dell' altra , è poggiato su i due assiomi IV. e V. de' quali ho mostrato la falsità.

L' effetto, dice *Spinosa* , dee intendersi per mezzo della causa, ma ciò che s' intende per mezzo d' un' altro non è una sostanza ; l'effetto non è dunque una sostanza. L' idea dell' effetto io rispondo , è un' idea relativa, quando l' effetto si riguarda in quanto effetto. Ma una cosa , che per chiarezza chiamo B , può riferirsi ad un' altra che per chiarezza chiamo A , in due modi , o riguardando A come soggetto di B ; o pure riguardando A come causa di B. Queste due relazioni son tanto diverse l' una dall' altra , che la stessa

cosa si riferisce tante volte a più cose, ad una come soggetto, ad un' altra come causa: ho spiegato ciò coll' esempio del moto prodotto dall' urto. Quando una stessa cosa B si riferisce ad un' altra A, riguardando A tanto come soggetto, che come causa di B; allora A è attiva riguardo a B; quando poi A si riguarda solamente come soggetto di B; A riguardo a B è passiva. Una sostanza B può dunque riferirsi ad una sostanza A, in quanto A è solamente causa efficiente di B; non già in quanto è soggetto di B. Non ripugna perciò alla natura della sostanza l' esistere per l' azione di un' altra sostanza.

Spinosa non ha dunque affatto dimostrato l' impossibilità delle sostanze prodotte. Egli ricorre al principio, che di due cose, le quali niente hanno di comune, l' una non può esser causa dell' altra. Ma questo principio è affatto precario e falso.

È falso, che la cognizione dell' effetto involva la cognizione della causa; poichè vi sono infiniti effetti, de' quali ignoriamo, perfettamente le cause.

L' azione de' raggi solari su la neve la liquefà, qual' identità si scorge fra il primo fatto ed il secondo? Inoltre è falso, che la sostanza prodotta, e la sostanza improdotta nulla hanno di comune: esse convengono in quanto sono tutte e due sostanze; cioè cose che esistono in se, e non in altre cose.

Il sistema dunque dell' unità di sostanza è interamente gratuito, e senza alcun appoggio.

§ 73. L' esistenza dee essere un dato dell' esperienza, o in connessione co' dati sperimentali. Ella non può stabilirsi *a priori*. Abbiamo per i pensatori di buona fede, posto fuor di dubbio questa verità. L' oggetto della esperienza è il finito; fa d' uopo dunque, in filosofia, partire dal finito, per innalzarsi all' infinito, e non mica far nascere il finito dall' infinito.

Spinosa, che per ispiegare il problema dell' universo, ha tentato questo secondo mezzo, ci ha dato un sistema non solamente immaginario; ma contraddittorio. Principiamo dunque dal sentimento del *me*: meditiamo su questo sentimento, ed otterremo un risultamento legittimo.

L' *Io* è insieme, a diversi riguardi, passivo, ed attivo. Vi sono in lui diverse passioni, che incominciano, cessano, e si succedono: vi sono ancora in lui diverse azioni che pure incominciano, cessano, e si succedono. L' *Io* malgrado la cessazione di queste passioni, ed azioni, sente la propria esistenza; e si sente lo stesso in tutte queste maniere del suo essere. Egli non è dunque nè alcuna di queste modificazioni, nè la collezione di tutte. Egli è un' esistenza costante, e variabile; ma non è nè alcuna di queste variazioni nè la collezione di tutte. L' *Io* è un agente, ed i pro-

dotti delle sue azioni hanno dei rapporti con lui, uno come modo del proprio essere, e l'altro come effetto, di cui l' *Io* è la causa efficiente. Le passioni, che hanno luogo nel *me* hanno ancora due rapporti; uno al me che modificano, o di cui son modi di essere, e l' altro ad un agente esterno, che agisce sul *me*. L' *Io* è dunque un' esistenza costante, in cui esistono de' modi. Egli è un principio attivo, che modifica se stesso. Un soggetto modificabile ed attivo, è una sostanza. L' *Io* è dunque una sostanza. L' *Io* non è l' assoluto, perchè l' assoluto è immutabile, e l' *Io* è variabile. Egli non è una parte, nè un modo dell' assoluto; perchè in questa supposizione tutti i cambiamenti che accadono nel *me*, accaderebbero nell' assoluto; e questo sarebbe insieme immutabile, e variabile, il che è una contraddizione. L' *Io* è dunque una sostanza, un essere realmente distinto dall' essere assoluto. L' *Io* è un essere, e non è l' essere assoluto; egli è un essere condizionale, ed esiste, perchè l' assoluto lo fa esistere. Esistono dunque sostanze prodotte, ed esiste una sostanza improdotta. Fa d' uopo dunque ammettere per risolvere il problema dell' universo la pluralità delle sostanze, e rigettare lo *spinosismo*.

Spinosa pretende, che l' anima umana non sia che l' idea del corpo umano. Ma questa opinione è falsa, e smentita da' fatti

della propria coscienza. L' anima umana sente se stessa, ed ella è passiva in questo sentimento: ella medita su di se stessa, su le proprie passioni, ed azioni, e le paragona. Tutte queste percezioni non hanno per oggetto il proprio corpo, ma l' essere proprio dell' anima. Ella non è dunque la percezione del proprio corpo.

L' anima non è la percezione del proprio essere; poichè percepisce insieme se stessa, ed il proprio corpo. Forse sarebbe ella il sentimento del *me*, il quale sente *un difuori*? ma l' *Io* è l' oggetto del sentimento interiore e non è mica questo sentimento stesso. Tutte le sensazioni, eziandio quelle, che hanno per oggetto il proprio corpo, si offrono alla coscienza come diverse dal soggetto che sente, e dall' oggetto sentito, e come legate a tutti e due il soggetto e l' oggetto. L' anima, o l' *Io* non è dunque la percezione del proprio corpo; ma ciò che percepisce o sente il proprio corpo, e se stessa, e che agisce modificando se stessa, ed il proprio corpo.

A proporzione, che si medita il sistema di *Spinosa* le assurdità sempreppiù si manifestano. Egli nella proposizione 1. della terza parte dell' Etica insegna, che la mente umana produce necessariamente alcune azioni, e sperimenta alcune passioni. Ma la mente umana è, secondo *Spinosa*, una modificazione. Una modificazione sarebbe dunque nel sistema spi-

nosistico un agente. Ciò è contrario alla proposizione xxv. della prima parte, ove il nostro panteista insegna, che Dio è la causa efficiente dell' esistenza di tutte le cose.

Per poter dare un senso alla dottrina di *Spinosa*, fa d' uopo distinguere la causa efficiente dalla condizione: una modificazione può essere la condizione necessaria, affinchè la causa efficiente sia atta ad operare; ma questa modificazione non può mica essere l' agente. L' anima umana è un agente: il senso intimo lo dimostra; essa è dunque una sostanza. *Spinosa* pretende, che tutte le percezioni dell' anima seguano necessariamente, indipendentemente da qualunque influenza fisica del corpo, l' una dall' altra: allora che dunque un uomo si alza da una sedia, dall' idea del corpo seduto dee seguire l' idea dell' innalzamento in posizione verticale. Ma ciò, oltre di esser falso, ed inintelligibile è ancora contrario alla proposizione ix. della terza parte, in cui egli insegna, che ciascuna cosa, per quanto è in se, si sforza di perseverare nel suo essere; come dunque una percezione può esser la ragion sufficiente del suo non essere?

Ma se vi sono degli esseri, dicono i spinosisti, distinti dall' essere infinito; questo essere non è mica infinito, potendosi di lui negare qualche realtà. Quando *Newton*, io rispondo, compose le sue opere, e comunicò le sue scoverte su le leggi della natura, soffrì

egli perciò qualche perdita nell' insieme delle sue conoscenze, fu egli meno il gran *Newton*? Quando un architetto forma un edifizio, perde egli nulla? Non rimane ancora superiore all' edifizio stesso, e col potere di distruggerlo? Mentre suppongo che fuori di me vi è qualche essere, che conosce la geometria, non dico certamente, che io non la conosca.

Ma l' infinito non è forse ciò di cui nulla può negarsi? Questa definizione dell' infinito suppone ciò che è in questione.

Nella dottrina, che ammette fra l'infinito ed il finito una distinzione reale, dell' infinito si dee negare ogni finito. L' infinito, in questa dottrina è tutto ciò che può essere.

Inoltre egli è impossibile il far risultare l' intelletto infinito di Dio dalla somma infinità degl' intelletti finiti. Un numero infinito di uomini, i quali ignorano la causa precisa di un dato effetto, non produrranno giammai la cognizione di questa causa. Un numero dunque infinito d' intelletti finiti, non costituirà giammai l' intelletto infinito.

L' intelletto infinito dee dunque esistere indipendentemente dall' esistenza degl' intelletti finiti; e l' esistenza distinta di questi non aggiunge, nè toglie alcuna cosa all' infinito.

Da ciò segue, che l' esistenza di esseri, realmente distinti dall' essere assoluto, non è mica opposta alla infinità di questo essere.

Io non ho fatto osservare tutte le falsità

che lo spinosismo pretenda: alcune saranno rilevate appresso: io dimostrerò, che l' estensione non è una realtà, ma un fenomeno; che il progresso infinito delle cose singolari è una contradizione, e che la potenza creatrice non è mica impossibile.

CAP. VII.

SI ESPONE, ED ESAMINA, LA DOTTRINA SU L'ASSOLUTO DELL' AUTORE DELL' OPERA INTITOLATA *SISTEMA DELLA NATURA*.

§ 74. L' abuso del metodo razionale menò *Spinosa* al panteismo. L' abuso del metodo empirico condusse l' autore del libro intitolato *Sistema della Natura*, direttamente all' ateismo, ed al fatalismo.

Questa opera fu pubblicata in Londra nel 1770 sotto il nome di Mirabaud. Essa è da alcuni attribuita al barone di Holbac, da altri a *Lagrange*. L' autore parte da un punto direttamente opposto a quello, da cui era partito *Spinosa*.

Questi incomincia dalla nozione della sostanza, l' autore del sistema della natura, che da ora innanzi chiameremo *Mirabaud*, incomincia da' fatti, cioè dal fatto de' sensi, che è l' esistenza della materia. *Spinosa* incomincia dal supporre l' unità della sostanza, *Mirabaud* dal supporre la moltitudine delle sostanze. Il primo parte dall' infinito, il secondo dal finito. La Francia, in cui non è stato domi-

nante il razionalismo, conta molti difensori del sistema della natura. La Germania, ove il razionalismo è dominante, non lascia di presentarci, sotto nuove forme, il sistema dell' unità della sostanza.

Esiste qualche cosa? Certamente tutti rispondono, un qualche essere esiste. *Ciò che esiste è egli un essère unico, o una moltitudine di esseri?* Non vi ha che un solo essere, rispondono con *Spinosa* alcuni filosofi: vi sono molti esseri, rispondono con *Mirabaud* molti altri.

I filosofi della prima opinione possono dividersi in due partiti, come in due partiti possono dividersi i difensori della seconda.

Se l' *Io* non è una sostanza come pretende *Spinosa*, ma una modificazione; egli sarà un modo dell' assoluto. Se l' *Io* è una sostanza, nell' ipotesi di una sola sostanza, l' *Io* è l' assoluto; e tutti gli esseri, che crediamo di percepire distinti dal *me*, saranno illusioni dei sensi.

Se vi sono molte sostanze, sono esse della stessa origine, o della stessa natura? Vi sono rispondono i difensori del Teismo sostanze prodotte, e vi ha una sostanza improdotta: ciò vale quanto dire: vi è l' essere assoluto, e vi sono gli esseri condizionali. Tutte le sostanze, rispondono gli atei con *Mirabaud*, sono eterne ed improdotte: la produzione delle sostanze è impossibile; e non possono

perciò esservi sostanze prodotte. E' questa la classificazione delle dottrine filosofiche, su l'alto problema dell'origine degli esseri.

Ciò supposto eccovi in breve la serie de' dommi principali dell'opera, che esponiamo ed esaminiamo.

L'uomo è caduto in una moltitudine di errori, perchè ha egli abbandonato l'esperienza.

I sensi sono i canali dell'esperienza; e noi non dobbiamo seguire, che le loro istruzioni ed astenerci di giudicare ove la loro guida ci manca. I sensi ci mostrano l'esistenza de' corpi: questa esistenza é dunque un fatto primitivo, ed incontrastabile. Ma i corpi son cose composte, ed ogni composto non esiste se non in forza de' componenti. Vi sono dunque gli elementi de' corpi. Questi non possono da noi conoscersi isolatamente, ma in massa: isolatamente non possono colpire i nostri sensi; ma noi possiamo giudicare dalla natura degli elementi da quella de' corpi, che sono il loro risultamento. I corpi sono estesi: gli elementi della materia son dunque estesi. Ma qual'è mai l'origine di questi elementi? Questi elementi non posson distruggersi: essi son dunque eterni ed improdotti. Inoltre è una verità incontrastabile, che dal nulla nulla può farsi; gli elementi de' corpi debbon dunque esser eterni, ed improdotti. Vi ha dunque un immensità di esseri eterni ed improdotti, e que-

sti sono gli atomi; nè vi ha altro essere fuori di questi atomi materiali, da' quali si compone il gran tutto, che chiamiamo *Natura*.

Se il primo fatto, che i sensi ci mostrano, è l'attenzione cioè i corpi, il secondo è il moto. Per mezzo del moto si producono tutti gli avvenimenti, che noi osserviamo nell' universo.

Noi vediamo molti corpi nascere, crescere, e perire, cioè disciegliersi; e tutti questi avvenimenti si producono per mezzo del moto. Ma qual'è mai l'origine del moto? Il moto è una proprietà, un modo di esistere della materia: esso è inseparabile dalla materia medesima; poichè l'esperienza c'insegna, che non vi ha nella natura alcun corpo, che non sia in moto. Ora i corpi sono un risultamento degli atomi; il moto è dunque essenziale a questi atomi, ed eterno ed improdotto, come sono eterni ed improdotti tutti gli atomi.

Guidati dall' esperienza, cioè da' nostri sensi, abbiamo dunque scoverto i due principii di tutto l'universo. Questi principii sono gli atomi, ed il moto, e gli uni, e l'altro sono eterni. Coloro che cercano una causa al di là degli atomi e del moto, abbandonano l'esperienza, e si creano degli esseri immaginarii. Concludiamo, che non esiste altra cosa, se non che la materia ed il moto che la modifica: dagli elementi di questa materia, eterni, estesi, eterogenei, e dotati di un moto a' medesimi

essenziale, e perciò eterno, hanno origine tutte le cose, e si producono tutti gli avvenimenti, che ammiriamo nell' universo sì fisico, che morale. Ogni altro essere, che ci si propone, come dalla materia distinto, è un essere chimerico, e del quale non possiamo formarcene alcuna nozione.

Se nulla esiste fuori della materia e del moto, segue che l' *Io* non è mica un essere semplice, e che il domma della spiritualità dell' anima è assurdo. Inoltre segue, che non bisogna ammettere due specie di modificazioni, cioè il moto ed il pensiere: egli non ve ne ha che una e questa è il moto. Il pensiere è dunque una certa specie di moto. I fatti comprovano questa dottrina: un bicchier di vino aumentando il moto produce l' ilarità: un disordine ne' moti del cervello disordina le idee, e ci rende inabili a pensare. Gli atomi ed il moto, ecco tutto.

In questo sistema si spiega tutto colla massima semplicità. Noi possiamo chiamarlo per brevità, l' *Atomismo*.

§ 75. Ma ascoltiamo il sig. *Mirabaud*.
» L' uomo non è infelice, se non perchè igno-
» ra la natura. . . Egli vuole per sua disgrazia
» oltrepassare i limiti della sua sfera; tentò
» slanciarsi al di là del mondo sensibile: ed
» incessantemente cadute crudeli, e reiterate
» l' hanno inutilmente avvertito della follia
» della sua intrapresa. Egli volle esser meta-

» fisico, prima di esser fisico: disprezzò le
» realtà per meditar chimere: disprezzò l' e-
» sperienza per pascersi di sistemi, e di con-
» getture.

» Per mezzo de' nostri sensi noi siam le-
» gati alla natura universale; per mezzo de'
» nostri sensi possiamo sperimentarla, e disco-
» vrire i suoi segreti: tosto che abbandoniamo
» l' esperienza, cadiamo nel vôto, in cui la
» nostra immaginazione si travia. Tutti gli
» errori degli uomini sono errori di fisica;
» eglino non s' ingannano, se non quando di-
» sprezzano di rimontare alla natura, di con-
» sultare le sue regole, di chiamare l' espe-
» rienza a loro soccorso. . . Gli uomini sia per
» pigrizia sia per timore, avendo rinunciato
» alla testimonianza de' loro sensi, non sono
» stati più guidati nelle loro azioni, e nelle
» loro intraprese, che dall' immaginazione,
» dall' entusiasmo, dall' abitudine, dal pre-
» giudizio, e principalmente dall' autorità,
» che seppe profittare della loro ignoranza,
» per ingannarli.

» *Ricorriamo dunque a' nostri sensi,*
» *che falsamente ci sono stati presentati*
» *come sospetti*; *interroghiamo la ragione*,
» *che è stata vergognosamente calunniata*,
» *e degradata*: contempliamo attentamente il
» mondo visibile; e vediamo se questo non
» basta per farci giudicare delle terre incogni-
» te del mondo intellettuale: forse troveremo,

» che non vi sono state ragioni per distinguer-
» le, e che senza motivi si sono separati due
» imperi, che ugualmente appartengono al
» dominio della natura.

» L'universo, questa vasta collezione di
» tutto ciò che esiste, non ci offre dapper-
» tutto, se non che della materia e del moto:
» il suo insieme non ci mostra, che una ca-
» tena immensa e non interrotta di cause e
» di effetti: alcune di queste cause ci sono
» note; perchè colpiscono immediatamente i
» nostri sensi: altre ci sono ignote, perchè
» non agiscono su di noi, se non che per effetti
» sovvente molto lontani dalle loro prime cau-
» se: Così la natura, nella sua significazione
» la più estesa, è il gran tutto che risulta dal-
» l'insieme delle differenti materie, dalle lo-
» ro differenti combinazioni, e da' differenti
» moti, che vediamo nell' universo.

» L'esistenza della materia è un fatto;
» l' esistenza del moto è un altro fatto.

» Coloro, che ammettono una causa este-
» riore alla materia, sono obbligati di suppor-
» re, che questa causa ha prodotto tutto il
» moto in questa materia, dandole l' esistenza:
» questa supposizione è fondata su di un'altra,
» cioè che la materia ha potuto cominciare ad
» esistere, ipotesi, che sino a questo mo-
» mento non è giammai stata dimostrata con
» prove valevoli.

» La produzione dal nulla, o la *crea-*

» *zione*, non è che un vocabolo, il quale non
» può darci un' idea della formazione dell' u-
» niverso; esso non presenta alcun senso, a
» cui lo spirito possa arrestarsi.

» Tutti coloro, che rinuncieranno al pre-
» giudizio, sentiranno la forza del principio:
» *nulla si fa dal nulla*. Verità che non può
» essere scossa. La nozione della creazione di-
» viene inoltre più oscura, quando si attri-
» buisce la creazione, o la formazione della
» materia ad un essere spirituale, cioè ad un
» essere, che non ha alcun' analogia, alcun
» punto di contatto con essa, e che essendo
» privo di estenzione, e di parti non può es-
» ser suscettibile di moto, questo non essen-
» do che il cambiamento di un corpo relati-
» vamente ad altri corpi, nel quale il corpo
» mosso presenta successivamente differenti par-
» ti a differenti punti dello spazio. Da un' al-
» tra parte tutto il mondo conviene, che la
» materia non può punto annientarsi totalmen-
» te, o cessar di esistere; or come si com-
» prenderà, che ciò che non può cessar di
» essere, abbia giammai potuto cominciare?
» Perciò quando ci si domanderà donde è
» venuta la materia, noi diremo, che essa
» ha sempre esistito.

» I differenti corpi materiali, che la na-
» tura racchiude cambiano la forma, le com-
» binazioni, le proprietà, e le maniere di a-
» gire, ma i loro principii o elementi sono

» indestruttibili, e non hanno giammai potuto
» cominciare. Elementi eterni increati, inde-
» struttibili, sempre in moto, combinandosi
» diversamente, fanno nascere tutti gli esseri,
» e tutti i fenomeni, che noi veggiamo. A
» produr tutto ciò questi elementi non hanno
» bisogno, se non che delle loro proprietà o
» particolari o riunite, e del moto, che è ad
» essi essenziale, senza che sia necessario di
» ricorrere ad un autore ignoto, per ordinar-
» li, disporli, combinarli, conservarli, e di-
» sciorli.

» Noi non conosciamo punto gli elementi
» de' corpi, ma conosciamo alcune delle loro
» proprietà o qualità, e distinguiamo le diffe-
» renti materie per mezzo degli effetti, o
» cambiamenti, che esse producono su i no-
» stri sensi, cioè per mezzo de' differenti mo-
» ti, che la loro presenza fa nascere in noi.

» Noi troviamo, in conseguenza, in essi
» dell' estensione, della mobilità, della divisi-
» bilità, della solidità, della gravità, della
» forza d' inerzia. Da queste proprietà gene-
» rali e primitive, ne derivano delle altre,
» come la densità, la figura, il colore, il
» peso ec. *Così relativamente a noi*, *la ma-*
» *teria generale è* tutto ciò che modifica i
» nostri sensi di una maniera qualunque; e le
» qualità, che attribuiamo alle differenti ma-
» terie, sono fondate su le differenti impres-

» sioni, o su i diversi cambiamenti, che esse
» producono in noi stessi.

» Gli elementi de' corpi, fuggendo da'
» nostri organi, noi non li conosciamo che in
» massa, ignoriamo le loro intime combina-
» zioni, e le proporzioni di queste medesime
» combinazioni, da cui debbono risultare ne-
» cessariamente maniere di agire, moti o ef-
» fetti molto differenti.

» Coloro che pretendono essere l' anima
» un essere semplice, non mancheranno di dir-
» ci, che i materialisti, ed i fisici stessi am-
» mettono gli elementi, gli atomi, gli esseri
» semplici, ed indivisibili, di cui tutti i cor-
» pi son composti; ma questi esseri semplici
» o atomi de' fisici non sono la stessa cosa del-
» le anime de' metafisici moderni. Allora che
» diciamo, che gli atomi sono esseri semplici,
» denotiamo con ciò, che essi son puri, o-
» mogenei, senza mescolanza; ma che nulla
» di meno hanno estensione; e per conseguen-
» za parti separabili per mezzo del pensiere,
» sebbene alcun agente naturale non possa se-
» pararle.

È un errore di credere, che la materia
» sia un corpo omogeneo, e le cui parti non
» differiscano fra di esse, che per le loro diffe-
» renti modificazioni. Fra gl' individui, che
» conosciamo, in una stessa spezie, non ve
» ne ha che si rassomigliano esattamente; e la
» cosa dee esser così: la sola differenza del

» sito dee necessariamente trascinare una di-
» versità più o meno sensibile, non solamen-
» te nelle modificazioni, ma eziandio nell' es-
» senza, nelle proprietà, nel sistema intero
» degli esseri.

» Tutto è in moto nell' universo. L' es-
» senza della natura è di agire; e se consi-
» deriamo attentamente le sue parti, vedremo,
» che non ve ne ha una, che goda di un ri-
» poso assoluto: quelle, che ci sembrano pri-
» ve di moto, non sono nel fatto, che in un
» riposo relativo o apparente: esse provano un
» moto sì impercettibile, e sì poco osservato,
» che non possiamo percepire i loro cambia-
» menti.

» Tutto ciò che ci sembra in riposo non
» resta un istante nello stesso stato: tutti gli
» esseri non fanno continuamente che nascere,
» crescere, decrescere, e dissiparsi con più o
» con meno di lentezza, o di rapidità. L' in-
» setto *effimero* nasce e perisce lo stesso gior-
» no; esso prova, in conseguenza, molto
» prontamente de' cambiamenti considerabili
» nel suo essere. Le combinazioni formate da'
» corpi i più solidi, e che sembrano godere
» del più perfetto riposo, si sciolgono, ed a
» lungo andare si decompongono; le pietre le
» più dure si distruggono a poco a poco dal
» contatto dell' aria; una massa di ferro, che
» noi vediamo irruginita e rosa dal tempo, ha
» dovuto essere in moto dal momento della

» sua formazione nel seno della terra, sino a
» quello in cui la vediamo in questo stato di
» dissoluzione.

» La maggior parte de' fisici non sembra-
» no avere meditato abbastanza, su di ciò
» che eglino hanno chiamato il *Nisus*, cioè
» su gli sforzi continui, che fanno gli uni su
» gli altri i corpi che sembrano godere del
» riposo. Una pietra di cinquecento libbre ci
» sembra in riposo su la terra; intanto non
» cessa un istante di pesare con forza su que-
» sta terra, che le resiste o che la rispinge,
» si dirà forse, che questa pietra, e che que-
» sta terra non agiscono punto? Per disingan-
» narsi basterebbe d' interporre la mano fra la
» pietra e la terra, e si riconoscerebbe, che
» questa pietra ha nulla di meno la forza,
» malgrado il riposo di cui sembra godere,
» di rompere la nostra mano. Non può esservi
» nel corpo azione senza reazione. Un corpo,
» che prova un' impulsione, un' attrazione, o
» una pressione qualunque a cui resiste, ci
» mostra, che esso reagisce per questa resi-
» stenza stessa: donde segue, che vi ha sin
» da principio una forza nascosta, (*vis iner-*
» *tiæ*) che si sviluppa contro di un' altra
» forza; ciò che chiaramente prova, che que-
» sta forza d' inerzia è capace di agire, e re-
» agire effettivamente.

» Finalmente si sentirà, che le forze ap-
» pellate *morte*, e quelle che si chiamano

» *vive*, o *moventi*, son forze della stessa spe-
» zie, che si spiegano di differente maniera.

» Non potrebbesi forse andare più lungi
» ancora, e dire che ne' corpi e nelle mosse,
» il cui insieme ci sembra nel riposo, vi ha
» pertanto un' azione, ed una reazione con-
» tinua, degli sforzi costanti, delle resistenze,
» e delle impulsioni non interrotte, in un
» vocabolo de' *Nisus*, per mezzo de' quali le
» parti di questi corpi si premono le une le
» altre, si resistono reciprocamente, agiscono
» e reagiscono incessantemente, ciò che le ri-
» tiene insieme, e fa, che queste parti for-
» mino una massa, un corpo, una combina-
» zione, il cui insieme ci sembra in riposo,
» fintanto che le loro parti non cessano di es-
» sere realmente in azione? I corpi non sem-
» brano in riposo, se non che per l' egua-
» glianza delle forze, che agiscono in essi. I
» corpi, che sembrano godere del più perfetto
» riposo, ricevono realmente, sia nella loro
» superficie, sia nel loro interiore delle im-
» pulsioni continue da' corpi, che li circon-
» dano, o da quelli che li penetrano, che li
» dilatano, che li rarefanno, li condensano;
» finalmente da quelli stessi, che li compon-
» gono; per tal ragione le parti di questi cor-
» pi sono realmente in un moto continuo, gli
» effetti del quale si mostrano alla fine per
» de' cambiamenti molto notabili. Il calore di-
» lata, e rarefà i metalli; dal che si vede,

» che una sbarra di ferro, per le sole variazioni dell' atmosfera, dev' essere in un moto continuo, e che non vi ha alcuna particella in essa, che goda un istante di un vero riposo. In effetto ne' corpi duri, le cui parti sono in contatto, come concepire che l'aria, che il freddo ed il caldo possan agire su di una sola delle loro parti, ancora esteriori, senza che il moto ci comunichi successivamente alle loro più intime parti? Come senza moto concepire il modo, in cui il nostro odorato sia affetto dalle emanazioni de' corpi i più compatti, che sembrano avere tutte le loro parti in riposo? Finalmente i nostri occhi vedrebbero eglino coll' ajuto di un telescopio gli astri i più lontani da noi, se non vi fosse un moto progressivo da questi altri sino alla nostra retina? L' osservazione meditata dee dunque convincerci, che tutto è in un moto continuo nella natura. *L' idea della natura racchiude necessariamente l' idea del moto.* Ma ci si dirà, donde questa natura ha ella ricevuto il suo moto? Noi « risponderemo, che l' ha da se stessa, *poichè essa è il gran tutto*, *fuori del quale nulla*, *in conseguenza può esistere.* Noi diremo, che il moto è una maniera di essere, la quale deriva necessariamente dall' essenza della materia, e che essa si muove per la sua propria energia . . . Volere rimontare al di là, per trovare il principio

» dell' azione nella materia e l' origine delle » cose, è un allontanare la difficoltà, *o sottrarla assolutamente all' esame de' nostri » sensi, che non possono farci conoscere e » giudicare, se non che le cause capaci di » agire su di essi, e d' imprimer loro de' » moti.* Contentiamoci dunque di dire, che » la materia è stata sempre, che si muove in » virtù della sua essenza; e che tutti i fenomeni della natura son dovuti a' moti, di» versi delle materie varie, che ella racchiude, » e che fanno, che simile alla Fenice essa ri» nasca continuamente dalle sue ceneri (*a*).

Riassumendo, ecco le proposizioni de' passi rapportati. 1.° Il sapere umano è appoggiato su la testimonianza de' sensi, nè può andare al di là di questa testimonianza. 2.° I sensi non ci mostrano altro; che materia e moto; e perciò nulla vi ha fuori della materia, e del moto. 3.° La materia, cioè i suoi elementi non possono esser prodotti; perchè dal nulla nulla può farsi; essi son dunque eterni. 4.° I sensi mostrano, che tutti i corpi sono in un moto continuo; il moto è dunque essenziale alla materia, ed eterno perciò, come è eterna la materia.

(*a*) *Sistema della natura* 1.*a p.* c. 1. *e* 11. 2.*a* ·*d cap.* IV *e* V. 1.*a p..c.* III. II. VII. II.

§. 76. Ma questi atomi, che sono l' assoluto secondo *Mirabaud* hanno sin dall' eternità, formato de' corpi, o pure essendo in origine divisi e vaganti, si sono finalmente incontrati? O hanno forse formato sin da principio una massa unita, ed informe, chiamata *caos*, da cui poi è nato un mondo? *Mirabaud* decide con pochi tratti di penna tali questioni. Gli elementi de' corpi, essendo stati sempre posti in azione gli uni dagli altri, sono stati sempre in combinazione, ed in dissoluzione; ed hanno perciò formato sin dall' eternità una natura, vale a dire una serie di cose simultanee, e successive, ed in connessione fra di esse. « Questi elementi, che i no-
» stri sensi non ci mostrano giammai puri,
» essendo posti continuamente in azione gli
» uni dagli altri, sempre agendo, e riagendo,
» sempre combinandosi, e separandosi, attra-
» endosi, e respingendosi, bastano per ispie-
» garci la formazione di tutti gli esseri, che
» noi vediamo: i loro moti nascono senza in-
» terruzione gli uni dagli altri; essi sono a vi-
» cenda cause ed effetti, essi formano così
» un vasto circolo, di generazioni, e di de-
» struzioni, di combinazioni, e di decompo-
sizioni, *che non ha potuto aver principio*,
» *e che non avrà giammai fine*. In un vo-
» cabolo la natura non è che una catena im-
» mensa di cause, e di effetti, che deriva-

» nò incessantemente gli uni dalle altre. (*a*)

» Le differenti materie, di cui l' universo » è composto, han dovuto sin da tutta l' e- » ternità gravitare le une su le altre, gravitare » verso un centro urtarsi, incontrarsi, essere » attratte, e respinte, combinarsi, e separar- » si, in una parola agire e muoversi di diffe- » renti maniere, secondo l' essenza, l' energia » proprie a ciascun genere di materie, ed a » ciascuna delle loro combinazioni. Se fosse » vero, che tutto tendesse a formare una mas- » sa sola, ed unica, e se in questa massa » unica giungesse un istante, in cui tutto fos- » se in *nisu*, tutto rimarrebbe eternamente in » questo stato, e non vi sarebbe più in tutta » l' eternità, che una materia, ed uno sforzo, » un *Nisus*, lo che sarebbe una morte eterna » ed universale (*b*)

§. 77. » Se domandiamo che cosa è uno » spirito, i moderni ci rispondono, che il » frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si » è limitato ad apprender loro, che ciò che » fa operare l' uomo, è una sostanza di una » natura ignota, talmente semplice, indivisi- » bile, priva di estensione, invisibile, im- » possibile a cader sotto i sensi, che le sue » parti non possono nè ancora coll' astrazione » o col pensiere esser separate. Ma come con-

(*a*) 1.*a p. c. 11.*
(*b*) 1. *p. c. 11.*

» cepire una simile sostanza, la quale non
» è che una negazione di tutto ciò che cono-
» sciamo? Come farsi un' idea di una sostan-
» za priva di estensione, e nulla di meno a-
» gente, su i nostri sensi, cioè su di organi
» materiali, che hanno dell' estensione? Come
» un essere senza estensione può egli esser
» mobile, e porre in moto la materia? Come
» una sostanza priva di parti, può essa suc-
» cessivamente trovarsi in differenti parti dello
» spazio? . . . Ciò che si appella l' *anima*
» nostra si muove con noi, ora il moto è una
» proprietà della materia. Questa anima fa
» muovere il nostro braccio; ed il nostro
» braccio, mosso da essa, fa un' impressione,
» un urto il quale segue la legge generale del
» moto: in modo che se la forza restando la
» stessa, la massa fosse doppia, l' urto sa-
» rebbe doppio. Quest' anima si mostra ezian-
» dio materiale negli ostacoli invincibili, che
» ella sperimenta dalla parte de' corpi. Se fa
» muovere il mio braccio, quando nulla vi si
» oppone, non farà più muovere questo brac-
» cio, se questo si carica di un peso troppo
» grande.

» Ecco dunque una massa di materia che
» distrugge l' impulso dato da una causa spi-
» rituale la quale non avendo colla materia,
» alcun' analogia, dovrebbe non trovare mag-
» gior difficoltà a muovere il mondo intero,
» che a muovere un atomo. Donde si può con-

» chiudere, che un tal essere è una chimera
» un essere di ragione. Intanto di un essere
» similmente semplice si è fatto il motore del-
» la natura intera! Se liberi da' pregiudizii,
» vogliamo riguardare l' anima nostra o il mo-
» bile, che agisce in noi stessi, resteremo
» convinti, che ella fa parte del nostro cor-
» po, che non può da questo esser distinta se
» non che per astrazione, che essa non è
» che il *corpo stesso considerato relativa-*
» *mente ad alcune delle funzioni o facoltà,*
» *di cui la sua natura, e la sua organizza-*
» *zione particolare lo rendono suscettibile.*
» Noi vedremo, che questa anima è forzata ad
» esser assoggettata agli stessi cambiamenti del
» corpo, che ella nasce e si sviluppa con es-
» so, che passa come il corpo per uno stato
» d' infanzia, di debolezza d' inesperienza, che
» si accresce e si fortifica nella stessa pro-
» gressione del corpo; e che (fortificandosi
» il corpo) allora diviene ella capace di a-
» dempiere certe funzioni, di godere della
» ragione, e di mostrare più o meno di spi-
» rito, di giudizio, di attività. L' anima è
» sottoposta come il corpo alle vicende, che
» fanno nascere in esso le cause esteriori che
» su lo stesso influiscono: ella divide col cor-
» po le sue pene, ed i suoi piaceri; è sana,
» allora che il corpo è sano; è ammalata
» quando il corpo è oppresso dalla malattia;
» ella è come il corpo continuamente modifi-

» cata da' differenti gradi del peso dell' aria
» dalla varietà delle stagioni, dagli alimenti,
» che entrano nello stomaco, finalmente non
» possiamo impedirci di riconoscere, che in
» alcuni periodi ella mostra i segni visibili
» dello stordimento, della decrepitezza e della
» morte.

Ma se l' anima non è distinta dal corpo, è ella tutto il corpo, o pure una parte dello stesso? Il Sig. *Mirabaud*, risponde così:
« Coloro che hanno distinto l' anima dal corpo
» non sembrano aver fatto, che distinguere il
» cervello dal corpo. In effetto il cervello è
» il centro comune, ove vanno a terminare e
» confondersi tutti i nervi sparsi in tutte le
» parti del corpo umano: coll' ajuto di que-
» sto organo interiore si fanno tutte le opera-
» zioni, che si attribuiscono all' anima: esse
» sono impressioni, cambiamenti, moti co-
» municati a' nervi che modificano il cervello;
» in conseguenza egli reagisce, e mette in
» gioco gli organi del corpo, o pure agisce
» su di se stesso, e diviene capace di pro-
» durre dentro del suo proprio recinto, una
» gran varietà di moti, che sono stati desi-
» gnati sotto il nome di *facoltà intellettuali*...
» Ciò che mette dell' oscurità in questa
» questione, si è, che l' uom non può ve-
» der se stesso; in effetto bisognerebbe, che
» egli fosse insieme in se e fuor di se. L' uomo
» può esser comparato ad un' arpa sensitiva,

» che da se stessa dà de' suoni, e che domanda a se stessa, che cosa è che le fa produrre i suoni; ella non vede, che nella sua qualità di esser sensibile, ella suona se stessa, e che è suonata e resa sonora da tutto ciò che la tocca (*a*).

Mirabaud sembra, nel capitolo seguente, di riguardare con *Obbes* la sensibilità come sparsa in tutto il corpo. Egli scrive. « Si danno differenti nomi alle modificazioni, che il corpo riceve. I nomi di *sensazioni*, di *percezioni*, d' *idee*, non disegnano se non che de' cambiamenti prodotti nell' organo interiore, all' occasione delle impressioni che fanno su gli organi esterni i corpi, che su di essi agiscono. Questi cambiamenti considerati in se stessi, si nominano *sensazioni*; essi si nominano *percezioni*, tosto che l'organo interiore li percepisce, o ne è avvertito, essi si nominano *idee*; allora che l' organo interiore rapporta questi cambiamenti all' oggetto che l' ha prodotti.

Con questo linguaggio sembra denotarsi, che la sensibilità risiede nel solo organo interiore, cioè nel cervello, e che i soli moti di questo sono *sensazioni*, *percezioni*, *idee*. Ma il passo che segue sembra dire il contrario. « Ogni *sensazione* non è che una scossa data a' nostri organi, ogni *percezione* è

(*a*) 1. p. c. VII.

» questa scossa propagata sino al cervello;
» Ogni *idea* è l' immagine dell' oggetto al qua-
» le la sensazione, e la percezione son dovute.

Se la sensazione è la scossa data agli organi, la sensazione è dunque negli organi, poichè essa non differisce da questa scossa. L' Autore in fatti sembra riguardare come sensitive tutte le parti del nostro corpo: « in
» una macchina sì complicata come il corpo
» umano, le cui parti intanto sono tutte con-
» tigue al cervello, questo dee essere necessa-
» riamente avvertito degli urti degli imbarazzi,
» de' cambiamenti, che sopravvengono in un
» tutto, le cui parti *sensibili di lor natura*,
» sono in un' azione, e reazione continua, e
» vengono tutte a concentrarsi in esso (*a*).

Ma egli torna di nuovo a dire il contrario: « Tutte le facoltà intellettuali si riducono
» a de' cambiamenti prodotti dal moto nel
» cervello, che è visibilmente *la sede del sen-*
» *timento in noi*, *ed il principio di tutte*
» *le nostre azioni*.

Le sensazioni sono dunque, secondo l'autore, ora nel cervello, ora negli organi. Intanto era molto importante il non variare su di questo punto.

§. 78. Secondo il filosofo, la cui dottrina, per esaminarla, esponiamo, tutto ciò che accade pel mezzo del moto, e questo mo-

(*a*) 1. p. c. VIII.

to è essenziale alla materia, o agli atomi. Gli atomi sono dunque necessariamente in moto; ma hanno essi necessariamente il tale o tal moto? E se lo hanno necessariamente, seguendo da questo moto le tali, e tali combinazioni, le combinazioni degli atomi saranno esse necessarie? L'Autore da una parte pronuncia, che tutto è necessario nella natura, e dall'altra stabilisce, che le combinazioni della materia, o degli atomi sono contingenti. In questo punto egli si rincontra con *Spinosa*. Per porlo di accordo con se stesso, fa d' uopo dare un doppio senso al vocabolo *necessario*. Le combinazioni della materia non sono necessarie in se, ma sono necessarie nelle loro cause: così *Spinosa* ha creduto di dileguare la contraddizione.

Il filosofo ebreo partendo dall' Infinito, non ha potuto far nascere il finito, egli è stato costretto di ricorrere ad un progresso infinito di avvenimenti, in cui ciascun avvenimento è a vicenda causa ed effetto. Il Sig. *Mirabaud* é nello stesso imbarazzo. Se le combinazioni degli atomi sono contingenti; esse sono dunque essenziali agli atomi; esse perciò non derivano dalla loro essenza e natura; come dunque avvengono esse? Il filosofo citato ricorre al progresso infinito: la combinazione attuale deriva dalla combinazione antecedente: questa deriva da un' altra che la precede: questa da un' antecedente ancora, e

così retrogradando all' infinito. Siccome dunque l' infinito di *Spinosa* è da se impotente a produrre il finito, così gli atomi di *Mirabaud*, dotati di moto, sono da se impotenti a produrre alcuna combinazione; poichè si richiede sempre una combinazione antecedente, e la combinazione degli atomi è sempre supposta, e sempre impossibile a derivare dall' essenza degli atomi stessi.

L' universo ci presenta una serie continua di successioni. Nell' ipotesi che fa della sostanza eterna ed unica il soggetto di tutte le mutazioni; come nell' ipotesi, che fa delle sostanze eterne i soggetti di queste successioni, e vicende; questa serie di cambiamenti non può avere alcun termine primo, nè alcun termine ultimo. Essa è dunque un progresso infinito, in cui partendo da un termine qualunque, e retrocedendo non si giunge giammai ad un primo termine, ad un primo anello della interminabile catena. Supponiamo per un momento, che il mondo sia eterno, e nello stato, in cui al presente lo vediamo: supponiamo inoltre, che gli uomini in uno stato simile all' attuale abbiano esistito sin da tutta l' eternità, e che siansi costantemente propagati nello stesso modo, in cui presentemente si propagano: in tal supposizione partendo da mio Nonno io trovo la ragione della sua esistenza in quella di mio Bisavo, quella di mio Bisavo in quella di un altro uomo antecedente,

che fu suo padre, e così retrocedendo sempre non giungerò giammai in alcun uomo, in cui mi sia permesso di arrestarmi, e che sia il primo stipite della discendenza; avrò dunque una catena infinita, in cui ciascun anello si lega coll' antecedente, ed in cui non vi è un primo anello, un anello, che ad alcun altro non sia legato. In questo progresso retrocedendo, io mi allontano sempre più dal termine preso nella serie; ma se considero, che da mio Nonno è venuto mio Padre, che da mio Padre son venuto io, come da me è venuto il mio figliuolo, e così di seguito all' infinito; considerando sempre continuata la serie, concepisco di leggieri, che progredendo, la serie si allontana semprepiù dal termine in essa preso. Questo progresso in infinito, in cui preso un termine qualunque nella serie, si viene sempre ad allontanarsi dallo stesso, sia retrocedendo, sia progredendo nella serie medesima, si chiama *progresso in infinito rettilineo.* Se concepite un punto, e da questo punto immaginate tirata una retta verso una direzione la qual retta considerate come infinita, se poi supponete per la direzione direttamente opposta prolungata dallo stesso punto in infinito la stessa retta, avrete l' immagine del progresso di cui parliamo. Rapportando un avvenimento ad una serie infinita di avvenimenti, che lo precedono: questa serie infinita si chiama il *progresso infinito ante-*

Platone immaginò la serie delle cose come il moto di un pendulo, che oscilla, e ciascun periodo come un' oscillazione piana. Allora che il pendulo è pervenuto al termine di un' oscillazione, esso retrograda, per compiere la seconda, di maniera che due oscillazioni, l' una immediatamente seguendo l' altra, si fanno sempre in senso contrario l' una dell' altra, l' una, cioè la seconda, cominciando ove la prima finisce. Così *Platone* assicurava, che al termine di ciascun periodo tutte le cose retrogradavano: l' ordine de' tempi era rovesciato, come quello degli avvenimenti: gli altri nascevano ove erano tramontati durante la rivoluzione antecedente: la vita dell' uomo cominciava dalla vecchiezza, e l' infanzia la terminava.

Ascoltiamo il Sig. *Mirabaud*. « La ma-
» teria è eterna, e necessaria; ma le sue de-
» terminazioni e le sue forme son passaggiere,
» e contingenti, e l' uomo è egli altra cosa,
» se non che materia combinata, la cui forma
« varia a ciascun istante ? L' esistenza è es-
» senziale all' universo, o alla somma totale
» delle materie essenzialmente diverse, che
» noi vediamo; ma le combinazioni e le for-
» me non sono loro punto essenziali. Quale as-
» surdità o quale inconseguenza vi ha egli
» d' immaginare, che l' uomo, il cavallo, il
» pesce, l' uccello, non saranno più ? Questi
» animali son essi dunque d' una necessità in-

» dispensabile alla natura, e non potrebbe essa
» senza di essi continuare il suo cammino
» eterno? (*a*)

Ma il nostro Autore aveva scritto antecedentemente il contrario. « Ogni causa produce
» un effetto; non può esservi effetto senza
» causa. Ogni impulsione è seguita da qual-
» che moto più o meno sensibile, di qualche
» cambiamento più o meno notabile, nel cor-
» po che la riceve, ma tutti i moti, tutte le
» maniere di agire, sono, come si è veduto,
» determinate dalle loro nature, dalle loro
» essenze, dalle loro proprietà, dalle loro
» combinazioni; fa d' uopo dunque conclude-
» re, che tutti i moti, o tutte le maniere di
» agire degli esseri, essendo le seguele di
» alcune cause, e queste cause non potendo
» agire, e muoversi, che in seguito della
» loro maniera di essere, o *delle loro pro-*
» *prietà essenziali* bisogna concludere, io
» dico, *che tutti i fenomeni sono necessa-*
» *rii*. La *necessità* è il legame infallibile e
» costante delle cause co' loro effetti. Il fuo-
» co brucia necessariamente le materie com-
» bustibili; che sono collocate nella sfera della
» sua azione. Per poco che riflettiamo, sare-
» mo costretti di riconoscere, che tutto quel-
» lo che vediamo è *necessario*, o non può

(*a*) I. *p. c. VI.*

» essere altrimenti di quello che è (*a*).

I fenomeni della natura, o le combinazioni della materia son dunque secondo il nostro filosofo insieme accidentali, ed essenziali alla materia, contingenti e necessarie.

L'Autore del Sistema della natura ammette il progresso infinito; ma egli non prende alcun partito su la qualità di un tal progresso. « I getti, e le combinazioni, che la » natura produce durante un' eternità, posso» no facilmente produrre tutti gli esseri; il suo » cammino eterno dee necessariamente *con*» *durre*, *e ricondurre di nuovo* le circostan» ze le più meravigliose, e le più rare per » gli esseri, che non possono, se non per un » momento, considerarle. De' getti infiniti fatti » durante l' eternità, con degli elementi varii, » e con delle combinazioni infinitamente varie, » bastano per produrre tutto ciò, che noi » conosciamo, e molte altre cose, che non » conosceremo giammai (*b*).

» Gli animali, le piante, ed i minerali » rendono, al termine di un certo tempo alla » natura, cioè alla massa generale delle cose, » al magazzino universale, gli elementi o prin» cipii, che essi ne hanno improntato. La » terra riprende allora la porzione de' corpi, » de' quali essa faceva la base, e la solidità,

(*a*) 1. *p. c. IV.*
(*b*) 2. *p. c. V.*

» non fa che appena veder di passaggio . . .
» A parlare esattamente niente nasce e muore
» nella natura : vi ha solamente una combi-
» nazione, ed una separazione di ciò che era
» combinato.

» L' uomo è egli sempre stato? La spe-
» zie umana è ella stata prodotta sin da tutta
» l' eternità, o pure non è ella se non che
» una produzione istantanea della natura? Vi
» sono eglino stati in ogni tempo degli uomini
» simili a noi; e ve ne saranno sempre? Vi
» sono stati in ogni tempo de' maschi, e delle
» femmine? Vi è egli stato un primo uomo,
» da cui tutti gli altri son discesi? L'Animale
» è egli stato anteriore all' uovo, o l' uovo ha
» preceduto l' animale? Le spezie senza prin-
» cipio saranno ancora senza fine? Queste
» spezie son esse indestruttibili, o finiscono co-
» me gl' individui? L' uomo è egli sempre
» stato ciò che egli è, o pure avanti di per-
» venire allo stato in cui lo vediamo, è egli
» stato obbligato di passare per una infinità
» di sviluppi successivi? L' uomo può final-
» mente lusingarsi, di esser pervenuto ad
» uno stato fisso, o pure la spezie umana dee
» ella ancora cambiare? Se l' uomo è un pro-
» dotto della natura, ci si domanderà, se noi
» crediamo, che questa natura possa produrre
» degli esseri nuovi, e fare sparire le spezie
» antiche? Finalmente in questa supposizione
» si vorrà sapere, perchè la natura non pro-

» duce sotto i nostri occhi, degli esseri nuo-
» vi, o delle spezie nuove? Egli sembra, che
» si può su tutte queste questioni, indiffe-
» renti al fondo della cosa, prendere quel
» partito, che si vorrà. In difetto di esperien-
» ze appartiene alle ipotesi il fissare una cu-
» riosità, che si slancia sempre al di là de'
» limiti prescritti al nostro spirito. Ciò posto
» il contemplatore della natura dirà, che
» egli non vede alcuna contraddizione a sup-
» porre, che la spezie umana tal quale è og-
» gi sia stata prodotta o nel tempo o da tutta
» l' eternità; egli non ne vede davvantaggio
» a supporre, che questa spezie sia arrivata
» per differenti passaggi, o sviluppi successi-
» vi allo stato, ove noi la vediamo. La ma-
» teria è eterna, e necessaria, ma le sue com-
» binazioni e le sue forme son passaggiere, e
» contingenti; e l' uomo è egli altra cosa,
» se non che materia combinata, la cui forma
» varia a ciascun istante? Intanto alcune ri-
» flessioni sembrano favorire, e rendere più
» probabile l' ipotesi, che l' uomo è una pro-
» duzione fatta nel tempo, particolare al glo-
» bo, che noi abitiamo, che per conseguen-
» za non può contare altra data, se non quel-
» la della formazione di questo globo stesso.
» Se siam obbligati di rimontare coll' immagi-
» nazione all' origine delle cose, ed alla culla
» del genere umano, noi diremo, che è pro-
» babile, essere stato l' uomo una seguela

» necessaria dello sviluppamento del nostro
» globo, o l' uno de' risultamenti delle qua-
» lità, delle proprietà, dell' energia, di cui
» fu esso suscettibile nella sua posizione pre-
» sente; che egli nacque maschio e femmina,
» che la sua esistenza è coordinata con quel-
» la di questo globo, che fintanto che questa
» coordinazione sussisterà, la spezie umana si
» conserverà, si propagherà, in seguela dell'
» impulsione, e delle leggi primitive, che
» l' hanno di già fatta venire alla luce, che
» se questa coordinazione venisse a cessare, o
» se la terra dislocata cessasse di ricevere le
» stesse impulsioni, o influenza dalla parte
» delle cause, che agiscono attualmente su di
» essa, e che le danno la sua energia, la spe-
» zie umana cambierebbe, per far luogo ad
» esseri nuovi, proprii a coordinarsi collo
» stato, che succederebbe a quello, che noi
» vediamo sussistere al presente. Supponendo
» dunque de' cambiamenti nella posizione del
» nostro globo, l' uomo primitivo differiva
» forse più dall' uomo attuale, che il quadru-
» pede non differisce dall' insetto. Così l' uo-
» mo, e tutto ciò che esiste sul nostro globo
» ed in tutti gli altri può essere riguardato
» come in una vicissitudine continua: così
» l' ultimo termine dell' esistenza dell' uomo
» ci è così incognito, e così indifferente co-
» me il primo: così non vi ha alcuna contrad-
» dizione a credere, che le spezie variano

la seconda differenza. Ma questo secondo partendo dal finito giunge egli all' infinito? L'infinito, che egli ammette, non consiste che nel numero; ed egli nega l'esistenza di alcun essere infinito. « Il vocabolo *infinito* non » presenta (dice *Mirabaud*), se non che » un' idea negativa; che esclude tutti i limiti. » È evidente, che un essere, il quale esiste » necessariamente, che è indipendente, non » può esser limitato da alcuna cosa, che sia » fuor di lui, egli deve esser suo limite a se » stesso; in questo senso si può dire, che è » *infinito* (*a*).

Spinosa dunque incomincia dal supporre gratuitamente l'esistenza dell' Infinito; *Mirabaud* gratuitamente ancora, nega la realtà di un essere infinito: è questa la terza differenza. *Spinosa* non ammette che una sola sostanza, *Mirabaud* ne ammette un numero infinito: è questa la quarta differenza. Secondo *Spinosa* il pensiere e l' estensione, sebbene due attributi della stessa sostanza, sono però due cose distinte l' una dall' altra: il moto è un modo dell' estensione; ma non è mica il modo del pensiere: secondo *Mirabaud* non esiste realmente, che la sola estensione, ed il moto che la modifica: il pensiere non è che una spezie di moto: è questa la quinta differenza. Secondo *Spinosa* vi ha un essere infinitamente

(*a*) 2. *p.* *c.* *11*.

pensante; secondo *Mirabaud* non vi ha alcun essere pensante; il pensiere è un risultamento dell' organizzazione. « L' intelligenza è una » qualità degli esseri organizzati, o animati, » la quale noi non conosciamo in alcuna par- » te fuori di questi esseri: . . Il gran tutto » ha egli un' intelligenza particolare; che lo » muove; lo fa agire, lo determina; come » l' intelligenza muove e determina i corpi » animati? L' esistenza di una tale intelligenza » non può affatto esser provata (*a*).

Per tal ragione secondo *Spinosa* Iddio è il gran tutto, e nulla vi ha fuori di Dio; ed ecco il *Panteismo*; secondo *Mirabaud* non vi ha Dio, ed ecco l'*Ateismo*. *Spinosa* dunque insegna il Panteismo, *Mirabaud* l'Ateismo: è questa la sesta differenza.

Lo spirito umano, secondo *Spinosa*, comprende l' Infinito, secondo *Mirabaud* è limitato a conoscere ciò che produce un' impressione sensibile su i suoi sensi; e le sue conoscenze non si estendono al di là della sfera de' proprii sensi, o delle proprie sensazioni: è questa la settima differenza. Da tutto ciò segue un' ottava differenza: l' uomo secondo *Spinosa* nulla ha di sostanziale; il suo corpo è un modo finito dell' estensione infinita, e l' anima non è che un' idea del corpo. Secondo *Mirabaud* l' uomo è un insieme di ma-

(*a*) 2. p. c. IV.

teriali sostanze. Le similitudini de' due sistemi, de' quali parliamo, sono le seguenti. Non posson esservi sostanze prodotte, e la creazione è in conseguenza, impossibile: è questa la prima similitudine. Tutto ciò che accade nella natura è necessario, e non potrebbe essere altrimenti di quello che è. Il fatalismo è dunque la seconda similitudine. Tutti i diversi cambiamenti, che osserviamo nella natura, sono in se contingenti; e perciò bisogna ammettere un progresso infinito di cose contingenti, nel quale ciascuna cosa contingente è determinata dall' altra antecedente, questa da un' altra ancora; e così retrocedendo all' infinito. E' questa la terza similitudine. Ella deriva dall' essere lo spinosismo impotente a far derivare il finito dall' Infinito; e l' automismo a far derivare dall' essenza degli atomi alcuna loro combinazione. Il progresso infinito è dunque un sostegno indispensabile a tutti e due questi sistemi. L'Abate *Genovesi* (*a*) si è dunque ingannato; avendo asserito nella sua metafisica, che non vi ha ateo alcuno, che ammetta il progresso infinito de' contingenti. Questo metafisico non ha egli osservato, che bisognava distinguere fra il progresso infinito delle sostanze, ed il progresso infinito delle modificazioni. Egli non vi ha ateo, che ammetta il primo, poichè ogni ateo riconosce

(*a*) *Metaf. lat.* 1. *p. c.* II. *prop.* XXXV.

del proprio *me*. Di grazia domando al nostro filosofo, su di che appoggiate voi l' esistenza della materia, e del moto? Su la testimonianza de' nostri sensi, voi tosto immantinenti rispondete: ciò vale quanto dire, che l' appoggiate su l' esistenza delle nostre sensazioni; ma su di che appoggiate voi, torno di nuovo a domandarvi, l' esistenza di queste sensazioni? Se volete esser esatto dovete rispondere, appoggiarla su la testimonianza della coscienza: voi ponete l' esistenza del sole, della luna, della terra ec., perchè vedete tali cose, vale a dire, che poggiate l' esistenza di tali cose fuor di voi su di quella della visione, che è in voi; ma l' esistenza della visione in voi siete obbligato di poggiarla su la coscienza di questa visione: voi sapete, che vedete il sole perchè avete il sentimento interno di questa visione. Se di nuovo vi domandassi: su di che appoggiate voi il sentimento interno delle proprie sensazioni? avreste certamente il diritto di dirmi, che una tal domanda è irragionevole, che il sentimento interno si prova da se stesso, che esso é un fatto, che non ne suppone alcun altro, e che non può andarsi al di là di un tal fatto. Il fatto della coscienza è dunque il fatto primitivo da cui bisognava, che l' autore avesse incominciato, se voleva porre una base solida alle sue filosofiche ricerche. Egli ha cercato di spiegare il *me* per,

mezzo della natura, e doveva fare il contrario, cioè doveva spiegare la natura per mezzo del *me*. Concludiamo *Mirabaud incomincia da un fatto esterno: egli doveva incominciare da un fatto interno. E' questo il primo errore del suo metodo.*

Ma si dirà: comunque la cosa sia l'esistenza della materia è un fatto, quella del moto è un altro fatto. L'esistenza della materia, io rispondo, tale quale da' sensi si manifesta, lungi di essere un fatto, è una falsità, che si pone. Ciò sembrar potrebbe, a prima vista, un paradosso; e pure è una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena, guardate il cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle: queste vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi, e la volta azzurra vi sembrerà muoversi intorno a voi da oriente in occidente. Tale è il cielo dello spettatore; ma non è mica questo il cielo dell' astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera le forze della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi: il moto di questa volta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all' occhio della ra-

gione, per dar luogo al cielo dell' astronomia.

Non si può dunque concludere dalle nostre sensazioni, che i corpi, o le cose esterne sieno in se tali quali a' nostri sensi si manifestano. Le nostre sensazioni non possono dunque istruirci su le qualità assolute de' corpi. Le realtà esterne sono, in buona filosofia, cose positive, ma incognite nella loro natura assoluta, indipendentemente dalle nostre percezioni.

Il Sig. Mirabaud non ha conosciuto il carattere relativo, e fenomenico della sensazione: egli mostra di averlo confuso col carattere assoluto. È questo il secondo errore del suo metodo.

§. 81. Il filosofo, che io qui combatto, insegna, che l' uomo non è infelice, se non perchè ignora la natura: ma l' uomo, si domanda, può egli conoscer la natura? Come può egli conoscerla, e sino a qual punto può conoscerla? il Sig. *Mirabaud* doveva, prima di accingersi all' edifizio del suo sistema, occuparsi di queste ricerche preliminari; facendolo di buona fede, avrebbe conosciuto, che i sensi non possono farci conoscere se non che le relazioni delle cose esterne con noi; che è un sofisma puerile il concludere dal modo, in cui le cose ci appariscono a quello, in cui le cose esistono. Avrebbe veduto, che i sensi non potendo penetrare sino a' primi elementi della materia; non possono

darci alcuna conoscenza su di questi. Avrebbe, in conseguenza, evitato l' error fanciullesco, di riguardar come non esistente tutto ciò, che non colpisce i nostri sensi. Il filosofo citato ragiona a questo modo: i sensi non mi mostrano altro, se non che materia e moto, non esiste dunque altra cosa, fuori della materia, e del moto. Questo argomento è un sofisma: esso suppone due falsità, 1.° che le cose sono al difuori di noi, come a' sensi ci appariscono, 2.° che nulla vi sia al di là di ciò, che i sensi ci manifestano. I filosofi, che hanno esaminato il valore delle nostre sensazioni hanno evitato questi errori. « Il fenomeno, dice l'illustre *Condillac*, » che noi osserviamo come il primo è quello » dell' estensione, il moto è il secondo, e » per la maniera con cui modifica l' estensione, ne produce molti altri. Ma da ciò » che noi non possiamo mica rimontare più » alto, egli non si dovrebbe concludere, che » non vi abbia, se non che estensione e » moto; non si dovrebbe pure intraprendere » di spiegar questi fenomeni (*a*).

Se dunque le apparenze non ci autorizzano a supporre, che ne' corpi sensibili altro non vi sia se non che estensione e moto; molto meno possono autorizzarci a supporre,

(a) *Trattato de' sistemi. Cap.* 16.

che universalmente altro non esista, se non che estensione e moto.

L' autore del sistema della natura non ha distinto il dominio de' sensi da quello della ragione. Egli non ha veduto, che le questioni, di cui nel suo libro si occupa, sono questioni metafisiche, che non possono risolversi colla testimonianza de' sensi. Che limitandosi a questa non si ha diritto di risalire all' origine degli esseri. In fatti i sensi soli ci danno eglino forse il diritto di decidere, se esiste qualche cosa sin dall' eternità? Essi ci mostrano solamente l' esistenza di alcune cose nel tempo. E' la ragione quella facoltà, che partendo dal tempo giunge all' eternità. È la ragione quella facoltà, che partendo da ciò, che esiste nel momento presente, pone un esser eterno. Se l' esistenza attuale della materia è un fatto, che i sensi ci manifestano, l' esistenza eterna di questa materia non è certamente un fatto, che i sensi conoscano. Similmente se l' esistenza dei corpi è un fatto sensibile, l' esistenza degli elementi di questi corpi, elementi che sotto i sensi non cadono, non è mica attestata da' nostri sensi.

Quando dunque l' autore del sistema della natura pone l' esistenza degli atomi estesi, e divisibili all' infinito; quando egli li riguarda come esistenti per se stessi sin da tutta l' eternità, e sin dalla stessa eternità

essenzialmente in moto; egli oltrepassa il dominio de' sensi, e di qualunque esperienza possibile; egli si versa nel mondo metafisico; e non vi giunge, che guidato male o bene dalla sua ragione. Quando dunque il Sig. *Mirabaud* ci dice, che cercar l' origine della materia, fuori della materia stessa, è un sottrare la questione all' esame de' nostri sensi, *egli confonde visibilmente il dominio della sensibilità con quello della ragione*; *ed è questo il terzo errore fondamentale del suo metodo.*

§. 82. La ragione partendo dal condizionale rimonta all' assoluto. Ma che cosa è mai l' assoluto? è egli un essere o un numero infinito di condizionali? Qualora è un essere, è esso un essere soggetto ad una vicissitudine eterna? Ecco delle questioni molto importanti, ed assolutamente necessarie a risolversi qualora si tenta di risolvere il problema dell' origine degli esseri. Ma tali questioni sono al di là dell' esperienza, ed impossibili a risolversi col mezzo di questa. Esse non possono risolversi, che col mezzo del raziocinio, e col semplice paragone delle nostre idee: per tal ragione tali questioni hanno costituito il patrimonio della metafisica, nel senso ristretto di questo vocabolo. Lo stesso *Mirabaud* sembra riguardare come insufficienti i sensi all' oggetto e poichè vi associa alcune volte la ragione;

come può rilevarsi da' passi recati nel §. 75. Se l' idea dell' assoluto ripugna coll' idea di ciò, che pretendesi riguardare come assoluto, questa seconda idea è l' idea di un condizionale. Ecco la regola sicura, ed infallibile, per non cadere in errore su di tali questioni. Questa regola non è che il principio di contradizione.

Secondo l' Ateo, che io qui combatto, dagli elementi della materia estesi, eterogenei, esistenti per se stessi, e dotati di un moto a' medesimi essenziale, hanno origine tutte le cose, e si producono i fenomeni tutti, che ammiriamo nell' universo sì fisico, che morale. Facendo l' analisi di questa ipotesi, io ritrovo un' evidente contraddizione nel supporre degli elementi materiali esistenti per se stessi, ed essenzialmente in moto. Gli elementi della materia non possono esistere, senza esistere in un luogo determinato; la località è dunque necessaria all' esistenza degli atomi della materia, qualunque sistema adottar si voglia su la natura de' medesimi, e sullo spazio. Or supposto che l' atomo esista assolutamente, essendo la località una determinazione, senza la quale esso non può esistere; una tal determinazione è assoluta, come è assoluta l' esistenza dell' atomo: ciò vale quanto dire, che l' atomo esiste in un luogo determinato, nel luogo A, per esem-

pio, indipendentemente da qualunque condizione esterna; e siccome esso esiste per se stesso; così per se stesso esiste nel luogo A. L'atomo non può dunque perdere la località in A, come non può perdere la sua esistenza; esso non può dunque cambiar di luogo: esso non può muoversi. La nozione, in conseguenza, dell' atomo esistente per se stesso, ed essenzialmente in moto, è una nozione contraddittoria. Il sistema della natura, che poggia tutto intero su questa nozione, è dunque evidentemente assurdo.

L' impossibilità della creazione, a cui il Sig. *Mirabaud* ricorre per appoggiare l'*Aseità* della materia, è fondata su di nozioni oscure, e su di principii precarii, e falsi. L' assioma *nulla si fa dal nulla* può esser preso in due sensi: si può intender con esso, che *alcuna cosa non può incominciare ad esistere; senza una causa efficiente, che la faccia esistere*. Si può intendere con esso, che *alcuna cosa non può incominciare ad esistere*. La proposizione presa nel primo senso è vera; ma essa non è mica contraria alla creazione. La creazione è l' azione di una causa che fa esistere delle sostanze. L' incominciamento delle sostanze è dunque un effetto, il quale ha una causa.

La proposizione presa nel secondo senso combatte la creazione; ma in questo senso ella è contraria ugualmente al sistema di

Spinosa, a quello di *Mirabaud*, ed a quello della creazione. I due filosofi citati ammettono tutti e due, che vi sono delle produzioni, o de' cambiamenti nell' universo: eglino fanno consistere queste produzioni non già nella produzione di nuove sostanze; ma nella produzione di nuove forme, o di nuove modificazioni. L' assioma preso in questo secondo senso combatte ugualmente non solo l' incominciamento delle sostanze; ma eziandio l' incominciamento delle modificazioni; e perciò nega la possibilità de' cambiamenti nella natura. L' antico filosofo *Senofane*, di cui ho parlato nel capitolo antecedente, intese appunto in questo secondo senso la proposizione, *nulla si fa dal nulla*: egli ne concluse l' impossibilità di qualunque cambiamento nella natura; ed in seguito la contradizione fra l' esperienza e la ragione, ed in risultamento l' *acatalepsia* degli scettici. Ma *Spinosa* e *Mirabaud*, i quali ammettono i dati sperimentali; e perciò l' esistenza de' cambiamenti nella natura, non possono prender la massima di cui parliamo nel secondo senso: eglino debbono limitarsi a prenderla nel primo, ed in questo primo senso la massima enunciata lungi di combattere la creazione la stabilisce.

Nè si dica, che la creazione della materia, nel sistema del Teismo, si attribuisce ad uno spirito, il quale non avendo

in se della materia, non può produrla al di fuori. Crear la materia non significa prenderla dentro di se, e porla al di fuori; ma significa farla esistere. L' essenza del potere attivo consiste nel far che alcune cose incomincino ad esistere.

Ma il vocabolo *creazione*, dice *Mirabaud*, non ci presenta alcuna nozione. Una tal evasione è frivola: noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e *Spinosa* e *Mirabaud* non possono negarcerla, noi abbiamo pure una nozione dell' *effetto*; ed i filosofi citati debbono confessarcelo; noi abbiamo una nozione della sostanza, e gli stessi filosofi l' ammettono: da tutte queste nozioni appunto, legate insieme nel loro ordine conveniente, risulta la nozione della *creazione*. Abbiamo dunque una nozione dell' azione creatrice, o della creazione.

L' incomprensibilità non appartiene particolarmente all' azione creatrice; ma all' azione in generale. Noi non comprendiamo il come una causa quale che siasi faccia incominciare ad esistere qualche cosa quale che siasi, sia modo sia sostanza. La sintesi fra la causa efficiente e l' effetto è un dato dell' esperienza; ma il modo di questa sintesi ci è ignoto, il che vale quanto dire, che l' esistenza dell' azione è un dato per noi, ma che la sua intima natura ci è ignota, e che l' azione, in conseguenza, è per noi incomprensibile. Gli

avversarii domandano, che i Teisti comprendano la creazione; noi domandiamo agli avversarii, che comprendano la produzione delle forme, o delle modificazioni; cioè domandiamo, che si degnino di spiegarci, come una causa quale che siasi faccia incominciare ad esistere un modo di essere.

Tutti gli argomenti degli atei contro la possibilità della potenza creatrice son dunque vani sofismi.

§. 83. *Spinosa* è stato nell' impossibilità, di far derivare il finito dall' infinito, *Mirabaud* è stato ugualmente nell' impossibilità di far derivare le combinazioni degli atomi dall' essenza di questi. L' uno e l'altro, per trarsi fuora dall' imbarazzo, ebbero ricorso al progresso infinito delle modificazioni. Ciascun finito, secondo *Spinosa*, è un modo dell' eterna sostanza. Questo non deriva da Dio in quanto è infinito, ma da Dio in quanto modificato in un modo finito. Ciascun modo finito suppone dunque, come condizione indispensabile, un altro modo antecedente, e questo un altro all' infinito. L' attuale stato dell' universo, o l' attuale combinazione degli atomi è accidentale alla materia, essa non deriva dall' essenza degli atomi; essa, in conseguenza secondo *Mirabaud* deriva dalla combinazione antecedente, accidentale ancor essa: questa deriva da un' altra combinazione acci-

dentale antecedente e così di seguito all'infinito, senza giunger giammai ad una combinazione, in cui sia permesso di arrestarsi.

Un tal progresso infinito è un assurdo. In questa serie ciascun termine è un condizionale; ora dato un condizionale si dee dare la condizione completa di esso: la condizione completa dee essere una condizione senza condizione, cioè una condizione assoluta, *incondizionale*. Ciascun termine della serie essendo un condizionale, non si ha con questa serie infinita che si vuole la condizione senza condizione, o la condizione completa, che si cerca. Se voi ponete un zero non avrete un numero, replicando infinite volte il zero sarete sempre senza numero, nè principio di numero. Se ponete un cieco, non avrete la visione, nè un principio di visione, ponendo un infinito numero di ciechi non sortirà giammai la visione, non si avrà giammai un veggente. Quando partite da un condizionale e giungete al termine centesimo antecedente nella serie, voi siete nello stesso caso, in cui eravate nel termine secondo, vale a dire, voi cercate quella condizione completa al termine centesimo, che cercavate al termine secondo. Replicando il secondo centinaio sarete sempre dove eravate col primo: immaginandolo replicato, un numero infinito di volte, non avrete altro dippiù. Con un progresso infinito di condizionali.

dunque non si soddisfa punto la legge indispensabile della ragione che vuole, *dato un condizionale che si dia la serie completa delle condizioni, o la condizione incondizionale, o l' assoluto.*

Quello che fa illusione su di tale oggetto si è il vocabolo infinito, ed alcuni paragoni ai quali si ricorre. Si dice: il numero de' termini antecedenti della serie è infinito ed in questo numero infinito si ritrova *l' incondizionale* o *l' assoluto*. Miserabile sfuggita! Un numero infinito è un assurdo. Ma poi, se in un numero per quanto grande esser si possa, io mi trovo nello stesso punto preciso in cui mi trovava al secondo termine della serie; un numero qualunque della serie replicato essendo sempre lo stesso, replicato infinite volte mi darà in risultamento il zero. Un condizionale è in se insufficiente ad esistere, infiniti condizionali sono infinite cose insufficienti ad esistere. Ponendo dunque una serie infinita di condizionali, non si potrà giammai porre l' esistenza, come ponendo infiniti zeri non si porrà giammai alcun numero.

I paragoni, che fanno illusione, sono scelti male a proposito: l' unità, si dice, non è numero, l' unione di più unità costituisce l' unità ripetuta; le diverse parti di un orologio non sono orologio, ma unite insieme lo costituiscono. L' unità, io rispondo,

non è numero; ma un principio o una parte del numero: ciascuna parte di un orologio non è orologio, ma è un principio o una parte dell' orologio; ma un condizionale non è il principio o una parte dell' *incondizionale*, e dell' *assoluto*. Vi ha un' opposizione fra l' uno e l' altro, in modo che l' uno non può esser l' altro.

Le ragioni addotte contro il progresso infinito militano tanto contro il progresso infinito rettilineo, che contro il circolare.

§. 84. Il fatto da cui dee partire la filosofia; dee essere un fatto incontrastabile, e dee presentarci una realtà in se. Or tale non è il fatto, da cui parte l' autore del sistema della natura. Egli parte dall' esistenza dell' estensione, e da quella del moto. Ma se l' estensione ed il moto sono incontrastabili come fenomeni, non sono però tali come realtà in se, indipendenti dalle nostre percezioni. E' questa oggi una verità bene stabilita per coloro, che avendo meditato su l' origine delle nostre conoscenze, hanno esaminato il valore delle nostre sensazioni. I corpi non sono per noi, se non che alcune realtà esterne, incognite nella loro natura assoluta, e che noi rivestiamo delle nostre sensazioni, cioè delle nostre interne modificazioni. Noi sappiamo dunque solamente i modi, ne' quali i corpi ci appariscono; non già i modi ne' quali essi, indipendentemente dalle nostre

percezioni esistono. Ammessa una tal verità segue, che noi non possiamo decidere, su la semplice testimonianza de' sensi, se l' estensione ed il moto sieno cose reali, o pure semplici apparenze, come il rompimento del remo immerso nell' acqua. Mi piace di rapportare su di tal oggetto alcuni belli pezzi di *Condillac*: essi potranno esser utili, per moderare il dommatismo de' materialisti, e per fare loro conoscere la vacillante base, su cui eglino con arditezza edificano il loro edifizio. « Le nostre sensazioni divengono le » qualità degli oggetti sensibili, allora che » il sentimento di solidità ci obbliga di rap- » portarle al di fuori, e di formarne quelle » differenti collezioni a cui diamo il nome di » *corpi*. Noi ci rappresentiamo qualche cosa » per riceverle: qualche cosa che immagi- » niamo al di sotto, e che la nominiamo per » questa ragione *sostanza*. Ma nel vero le » nostre sensazioni non esistono mica fuor di » noi, esse non sono, che ove noi siamo, e » la questione: *che cosa è la sostanza de' » corpi*, si riduce alla seguente: *che cosa » è che sostiene le nostre sensazioni fuori » di noi, che cosa è che le sostiene ove » esse non sono affatto*? Per fare una que- » stione più ragionevole, bisognerebbe do- » mandare, *che cosa vi ha egli fuor di noi; » quando i nostri sensi ci fanno giudicare di » esservi delle qualità che affatto non vi*

» *sono?* Al che tutto il mondo dovrebbe
» rispondere: *vi ha certamente qualche*
» *cosa; ma noi non ne conosciamo pun-*
» *to la natura.*

» Non si è però fatto così. Ciascuno al
» contrario ha voluto spiegare l' essenza del-
» la sostanza, come se fosse possibile di per-
» cepire negli oggetti altra cosa oltre delle
» nostre sensazioni: per mezzo delle appa-
» renze sotto le quali gli esseri si mostrano
» a noi si è voluto giudicare di ciò che essi
» son in realtà; ed i volumi si sono molti-
» plicati, perchè giammai non si hanno tan-
» te cose a dire, che allora che si parte da
» un principio falso.

» Niente nell' universo è visibile da noi:
» non percepiamo se non che i fenomeni pro-
» dotti dal concorso delle nostre sensazioni.
» Tutti questi fenomeni sono subordinati.
» Il primo che gli altri suppongono, è l' e-
» stensione. Perchè le nostre sensazioni non
» ci rappresentano la figura, la situazione ec.,
» se non che come una estensione modifica-
» ta. Il moto è il secondo: è esso ciò che
» sembra produrre tutte le modificazioni del-
» l'estensione. Finalmente l' uno, e l' altro
» concorrono alla generazione di tutto ciò che
» noi appelliamo *oggetti sensibili. Ma guar-*
» *diamoci bene di pensare, che le idee*
» *che noi abbiamo dell' estensione e del*
» *moto son conformi alla realtà delle cose.*

» *Quali che sieno, i sensi i quali ci danno* » *queste idee, ci è impossibile di passare* » *da ciò che sentiamo a ciò che è* (a).

» Il tatto non è più credibile degli altri » sensi: e poichè si riconosce, che i suoni, » i sapori, gli odori, ed i colori, non esi- » stono mica negli oggetti, potrebbe avveni- » re, ché l'estensione non esistesse. Se non » vi é estensione, si dirà forse, non vi sono » de' corpi. Io non dico, che non vi è e- » stensione; io dico solamente, che noi non » la percepiamo se non che nelle nostre sen- » sazioni. Donde segue, che noi non vedia- » mo mica i corpi in se stessi. Forse son » essi estesi, ed ancora saporosi, sonori, » colorati, odoriferi; forse non sono niente » affatto di tutto ciò. Io non sostengo nè » l'uno nè l'altro; ed io attendo che siesi » provato, che i corpi sono ciò che ci sem- » brano, o che essi sono qualunque altra » cosa diversa.

» Non vi fosse punto dell' estensione, ciò » non sarebbe dunque una ragione per ne- » gare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò che si » potrebbe, e dovrebbe ragionevolmente in- » ferire si è, che i corpi sono degli esseri » che cagionano in noi sensazioni, e che

---

(a) *de l' art de penser.* 1. *par. c. XI.*

» hanno delle proprietà su le quali nulla
» possiamo assicurare (*a*).

Sebbene vi sieno alcune cose ne' passi rapportati di *Condillac*, non uniformi alla mia dottrina; pure conveniamo in due punti principali: 1. io ammetto, che non si dee concludere dal modo in cui i corpi ci appariscono al modo in cui essi esistono; 2.° io ammetto, che i sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione, ed il moto come realtà: 3.° io ammetto ancora, che si può concedere la realtà de' corpi, anzi che si dee porre, e negare insieme la realtà della estensione, riguardando questa con *Leibnitz* come un fenomeno.

Io non approvo che si dica, esser noi incerti se i corpi esistano in un modo diverso da quello in cui ci appariscono; ed io credo, che le nostre sensazioni stesse ci autorizzano a stabilire, che i corpi non sono nel modo in cui ci appariscono. Uno stesso oggetto ci apparisce in un modo diverso, secondo le diverse distanze in cui lo vediamo, secondo i diversi gradi di luce con cui lo vediamo; esso ci apparisce diverso ad occhio nudo, che all' occhio armato di lenti. Il modo di esistere di quest' oggetto non può essere che unico; or quale sarà mai questo modo di esistere? E'

(a) *Trattato delle sensazioni* IV. *part. cap.* V.

certo che ammessone uno, si debbono escludere tutti gli altri, ne' quali esso ci apparisce. Tutti questi diversi modi, che si escludono sono dunque diversi dal modo assoluto di esistere di questo oggetto. Il remo immerso nelle acque ci apparisce rotto; toccato colla mano nell' acqua stessa, il rompimento cessa. E' certo dunque, che uno di questi modi, in cui l' oggetto ci apparisce è diverso da quello in cui esiste; e che noi non sappiamo, appoggiati alla testimonianza de' sensi, conoscere il modo assoluto in cui questo remo esiste. Inoltre se si riguardano i corpi come incapaci di sensazioni, è evidente, che rivestendoli noi delle nostre sensazioni, essi ci debbono sembrare esistere in un modo, in cui realmente non esistono. Più essendo i nostri sensi incapaci di penetrare sino a' primi elementi de' corpi, non possono certamente percepire il vero modo di esistere de' corpi. Il modo di esistere de' corpi è dunque diverso dal modo, in cui essi ci appariscono.

Condillac insegna, che l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni, all' infuori di quella di solidità, sia un prodotto dell' abito non della natura. La sola sensazione di resistenza ha in origine, secondo *Condillac*, un' apparenza esteriore: le altre nella lor origine ci appariscono come interne modificazioni del *me*. Il tatto in seguito ci fa giudicare, che

le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizii ripetendosi, si rendono abituali e rapidi, e sfuggono perciò all' attenzione. L' associazione di questi giudizii altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano, in conseguenza, un' apparenza esteriore. Il filosofo citato, senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire, che l' apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, il quale abbraccia insieme le sensazioni, ed i giudizii abituali, che vi si associano.

Secondo la mia dottrina l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è nella natura stessa di ciascuna sensazione. Le sensazioni sono i diversi modi di percepire gli oggetti esterni. Nell' idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell' oggetto esterno; è falso perciò, secondo me, ciò che dice *Condillac* che noi non percepiamo i corpi in se stessi. Ma i diversi modi di percepire i corpi appartengono al principio, che sente, e sono modificazioni di questo principio. Non si debbono, in conseguenza, confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi, colle proprietà assolute di queste cose: I modi in cui esistono i soggetti esterni ci sono interamente ignoti; siamo perciò obbligati, di rivestire i soggetti eserni di modi relativi, cioè delle sensazioni,

che questi soggetti ci producono; le nostre sensazioni debbono quindi apparirci negli oggetti. I colori ci appariscono sparsi sù le superficie de' corpi. Se toccate colla mano la superficie di un marmo freddo, la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo: lo stesso vi accade riguardo al caldo, esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi. E' dunque nella natura di ciascuna nostra sensazione, di avere un' epparenza esteriore.

Da tutto ciò segue, che i nostri sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione, cioè la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, come una realtà. Lo stesso dicasi del moto.

Per tal ragione molti filosofi hanno combattuto la distinzione fra le qualità prime e le qualità seconde de' corpi. Così hanno pensato *Bayle*, *Maupertuis*, *Hume*, *Leibnitz*; *Wolfio*, ec. Ho riferito nel secondo volume di questa opera i loro sentimenti.

§. 85. Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso, che l' esistenza esterna sia moltiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete perciò ammesso la realtà dell' estensione. Io nego la conseguenza. Ho ammesso l' esistenza multiplice; e perciò ho ammesso la realtà de' corpi, ma da ciò non segue punto la realtà dell' estensione. Supponiamo per un momento colla scuola di

Leibnitz, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche; chiamate perciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l' estensione non sarebbe, in conseguenza, una qualità reale; poichè una qualità reale dee esser la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza, che sia estesa. Le monadi, essendo semplici, non hanno parti: senza parti esse sono senza estensione: senza estensione sono senza figura, non posson occupare spazio, o essere in un luogo; non occupando spazio non sono capaci di moto. Se l' estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregato di monadi; non potendo esservi alcuna realtà ne' composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbe produrre l' estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, sulla figura, sul moto. L' universo o l'aggregato di tutte le monadi non occupa dunque uno spazio più reale, che un esser semplice; e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono, se non che fenomeni, apparenze come i colori, i suoni, gli odori, i sapori ec. Ben s' intende, che quando io nego il luogo alla monade, intendo dire, che non occupa

una parte dello spazio vuoto; non già, che non abbia un certo modo di esistere relativamente alle nostre monadi.

Quando dunque mi si domanda, se l'estensione sia una realtà, o un fenomeno, io risponderò distinguendo, e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s' intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che noi percepiamo per mezzo della vista, e del tatto, ne' corpi, l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s' intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora; in tal caso l'estensione è una realtà; poichè le monadi, nell' ipotesi di cui parliamo, sono reali, la loro azione reciproca, e sul *me* è reale ancora.

Osservate, che io ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibnitz*, il quale rende il nostro spirito, a ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa distinzione dee farsi sul moto. Se per *moto* s' intende il moto, che si manifesta per mezzo de' sensi ne' corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio; in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno; ma se per *moto* s' intende il cambia-

mento nel modo di esistere di un aggregato di monadi; il moto può essere reale.

Ma la dottrina Leibniziana, su la semplicità degli elementi de' corpi, è ella possibile? Non è forse un' assurdità palpabile, che l' estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso, di esser sorpreso, che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardare questo argomento, come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Se l' estensione non è che un fenomeno, un' apparenza; essa non é che un nostro modo di percepire l' esistenza esterna; in tal caso l' estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò, che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore; e generalmente tutte le qualità seconde, che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell' estensione può dunque nascere dall' azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito.

Se per *estensione* s' intende l' esistenza moltiplice, è evidente, cho questa può nascere dall' unione di più esistenze semplici, come il numero risulta dall' addizione di più unità. Un albero non è composto di alberi, un animale non è composto di animali; perciò non è necessario, che un corpo sia composto, in ultimo risultamento, di corpi. Un

corpo è un composto, e l' unione di più semplici costituisce un composto. Un corpo è un numero, e l' unione di più unità costituisce il numero. Nulla di solido si oppone dunque alla dottrina delle monadi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida; ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell' esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali. La condizione dell' esistenza del corpo sarebbe dunque, in tal caso, una serie infinita di condizionali, senza giunger giammai ad una condizione completa, e non condizionale. Ma un tal progresso infinito è stato dimostrato assurdo nel §. 87.

I componenti de' corpi non possono dunque, in ultima analisi, essere composti; essi debbono esser semplici cioè monadi.

Da ciò si vede, che i filosofi i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso infinito di condizionali, senza l' assoluto: intanto questi stessi filosofi cercando di stabilire l' esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso infinito allora che cercano la causa efficiente di un da-

to effetto, ed eglino l' ammettono allora che si tratta della causa materiale; ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinii. Un composto è un condizionale ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso; ora la ragione per cui ammesso il composto si debbono ammettere i componenti è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione completa.* Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *ammesso un effetto si dee ammettere la causa efficiente completa di esso.* L' effetto è il condizionale, e la causa efficiente completa è la condizione completa. Ora, per dimostrare l' esistenza di Dio, noi diciamo, che ammesso un effetto si dee ammettere una causa prima efficiente per la ragione, che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie infinita di condizioni, che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi, per istabilire la causa prima materiale della composizione de' corpi. Se i componenti de' corpi, eglino dicono, non sono semplici, non vi è la causa prima materiale della composizione de' corpi; e se non vi è questa causa prima della composizione, è falso che ammesso il condizionale si debba ammettere ciò che non è condizionale.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di *Leibnitz* su la natura delle monadi. Secondo questo filosofo le monadi non possono agire l' una su l' altra : esse son tutte, non esclusi gli elementi de' corpi, dotate di percezione : ciascuna di esse si rappresenta l' intero universo, sebbene non in un modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni : ci siamo limitati a stabilire, che i sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione, cioè la triplice dimensione sensibile, come una realtà, e lo stesso *Condillac* conviene di questa verità.

Consultando l' evidenza abbiamo riconosciuto, che l' esistenza del composto è inseparabile da quella de' semplici. L' estensione è il primo fenomeno, che ci colpisce al di fuori : il moto è il secondo : questo per la maniera diversa con cui modifica l' estensione, produce i fenomeni tutti, che ammiriamo nell' universo sensibile. Riconoscendo l' estensione ed il moto come fenomeni, siamo lontani dal voler penetrare nella natura degli esseri semplici, che tali fenomeni producono, e ci arrestiamo, ove l' esperienza, e l' evidenza ci abbandonano.

§. 86. Il materialismo riguarda come impossibile l' esistenza dell' essere semplice : esso parte dall' estensione, e dal moto. Io ho dimostrato, che il materialista non ha alcun

motivo legittimo di supporre la realtà dell'estensione, e del moto; e che tali fatti possono benissimo esser de' fenomeni; io ho dimostrato ugualmente, che la ragione ci mena a riguardare come impossibile l'esistenza de' corpi, senza l'esistenza degli esseri semplici; ho dunque distrutto la base del materialismo.

Nè qui mi si dica, che la mia dottrina mena all'idealismo; poichè ella vi è anzi direttamente contraria. L'idealismo partendo dalla supposizione, che l'estensione sia una realtà, non già un fenomeno, deduce da questa supposizione l'impossibilità dell'esistenza de' corpi per l'impossibilità dell'esistenza dell'estensione. La dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che si manifesta a' sensi, come un fenomeno; e ponendo la realtà dell'estensione nell'aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell'esistenza de' corpi, e stabilisce la realtà dell'esistenza esterna moltiplice, il che vale quanto dire, che riguarda come assolutamente falso l'idealismo.

L'assurdità del materialismo si rende vieppiù evidente, allora che questa supposizione voglia applicarsi alla spiegazione de' fatti del pensiere, mostrateci dalla coscienza. Una feconda sorgente degli errori de' filosofi si è il pretendere, di spiegar tutto con un solo principio. I fenomeni della natura mate-

riale si spiegano, nella maggior parte, per mezzo del moto de' corpuscoli; da ciò si crede, di essere autorizzato a compenetrare il moto col pensiere, ed a riguardar questo come una specie di moto. Impresa vana, ed assurda!

Nel §. 77. ho recato gli argomenti con cui il Sig. *Mirabaud* pretende di provare la materialità del soggetto pensante. Questi argomenti sono stati le cento e mille volte confutati. Reca poi veramente sorpresa il vedere, che l'autore citato passa sotto silenzio tutti gli argomenti a favore della spiritualità. Egli poteva leggerne alcuni senza replica, nel dizionario di *Bayle*, articolo Leucippo, ma egli era troppo dommatista, per tentare di esaminare tranquillamente le sue opinioni. Tutti i suoi argomenti pel materialismo si riducono a' seguenti: 1.° Non abbiamo che una nozione negativa dell' essere semplice; 2.° l'anima muove il corpo; ed essa non potrebbe muoverlo, se non fosse materiale, 3.° l'anima sperimenta in se le stesse vicissitudini del corpo.

È falso, che noi abbiamo una nozione negativa dell' essere semplice. Questa nozione è positiva: ella ci viene somministrata dal sentimento del proprio essere. Ho ciò dimostrato, in un modo incontrastabile, nel capitolo secondo di questo volume. La nozione dell' unità è molto lontana dall' essere una

nozione negativa: noi non potremmo concepire il numero senza l'unità. Io ho fatto vedere, che l'unità sintetica del pensiere è impossibile senza l'unità metafisica del *me*; e che la coscienza di questa contiene la coscienza di quella. La semplicità del principio pensante è dunque una verità d'interno sentimento.

Dal non comprendersi il come l'anima, essendo semplice, agisca nel corpo, si è concluso, che l'anima perchè muove il corpo, è materiale. È questo un sofisma puerile. Comprendete voi meglio, io dico al Sig. *Mirabaud*, come un corpo muove un altro corpo? L'azione è incomprensibile in qualunque sistema. Non può riguardarsi l'azione dello spirito su la materia come assurda, se non supponendo, che lo spirito non potrebbe agir su la materia, che toccandola in tutta la sua superficie, o supponendo, che un'azione unica non possa estendersi su di una moltitudine di cose, come è il corpo. Un globo perfetto non può urtarne un altro, che in un punto, ed intanto potrebbe muoverlo tutto intero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto, che in un punto, e ciò non ostante questo punto sosterrebbe tutto il peso del globo. Ciò che si muove, dicesi, dee esser materiale: niente affatto: i geometri concepiscono generarsi le linee dallo scorrere di un punto. Finalmente

tutte queste difficoltà cessano, ponendo che l'estensione ed il moto son fenomeni, e che noi non possiamo risalire all'origine di questi fenomeni, e darne la spiegazione.

L'anima è soggetta alle vicissitudini del corpo. Questa proposizione non è tanto vera, quanto comunemente si crede. Un uomo il quale nel fiore degli anni ha una gran forza di corpo, ed un gran vigore nella vita, non ha sempre quella maturità di ragione, che ha nel tempo in cui le forze del corpo cominciano a scemare. Da un' altra parte ammettendo la reciproca influenza del corpo nell' anima, e dell' anima nel corpo, questi fatti si spiegano, senza bisogno di ricorrere al materialismo. Un uomo il quale sta male di corpo è affetto da sensazioni moleste nell' anima; e l' attenzione dell' anima è impedita da queste sensazioni moleste a sviluppare la sua attività. Se il corpo influisce nell' anima per mezzo delle sensazioni, che dipendono dallo stato del corpo; e se le sensazioni influiscono allo sviluppo dell' intelligenza, tutti i fatti, che ci si obbiettano si spiegano senza ricorrere all' assurda ipotesi de' materialisti.

L' unità sintetica del pensiere, e la coscienza di questa, son due fatti incontrastabili, che stabiliscono senza replica l' unità del soggetto pensante. L' Io non potrebbe dir *dunque* in un raziocinio, se non fosse lo

stesso *Io* nella intera percezione, ne' giudizii delle premesse, e nell' illazione.

La coscienza di questa unità di pensiere è ancora la coscienza dell' unità del *me* in tutte queste operazioni. Quando voi riscaldandovi la mano avete una sorte di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un' altra sorte di piacere. Se nel tempo medesimo sentite dolore in un piede, è incontrastabile, che avete la coscienza di tutte queste sensazioni. Tutte queste sensazioni appartengono dunque al soggetto, che ne ha la coscienza, o che sa di averle; esse non appartengono, in conseguenza, nè alla mano, nè al naso, nè al piede, poichè ciascuno di questi membri del corpo non può sapere ciò che accade nell' altro. Nè dite, che possono appartenere ad una parte del cervello, ad un *sensorium*; poichè questa parte, essendo un composto, è precisamente nello stesso caso. Ciascuna parte di questo *sensorium* non può mai aver la coscienza di ciò che accade nell' altra. Il soggetto di ciascuna sensazione è lo stesso di quello di ciascun altra, è lo stesso del soggetto della coscienza di questa sensazione; è lo stesso del soggetto di ciascun grado di questa sensazione; è lo stesso del soggetto della coscienza di tutte queste sensazioni. Questo medesimo soggetto che giudica, conosce, se un piacere de' sensi è

maggiore di una speculazione, e sceglie tra queste due cose; il medesimo principio dunque il quale sperimenta i piaceri de' sensi, sente altresì i spirituali, e giudica, e vuole: è questa una prova, che il naso non sente gli odori, la mano non sente il calore, ed il piede il dolore; poichè come questi membri sono distinti l' uno dall' altro, è tanto possibile, che l' uno senta ciò che sente l' altro, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa camera il piacere, che sentono coloro che sono al teatro; bisogna dunque, che l' *Io* il quale sente l' odore, il calore, il dolore, non solamente non sia naso, nè mano, nè piede; ma bisogna che sia *uno* nel rigore del termine; poichè se fosse moltiplice, non vi sarebbe cosa alcuna la quale avesse la coscienza di tutte queste sensazioni, le paragonasse, e scegliesse. L' *Io*, si mostra dunque alla coscienza come *uno*: egli è dunque uno, ed il materialismo è falso.

Termino l' esame dell' opera del sistema della natura con alcune riflessioni di *Buhle*. « Giammai nè presso gli antichi, nè presso » i moderni, il naturalismo ed il fatalismo » non sono stati sviluppati di una maniera » così completa, così speciosa, ed in appa» renza eziandio così solida; giammai non » sono stati così evidentemente diretti con-

» tro il sistema opposto di teologìa, e di » morale, se non che dall' autore di questo » libro. Così dee egli considerarsi come il » corifeo dell' ateismo moderno, tale princi- » palmente come questa ultima dottrina è e- » sposta negli scritti degli enciclopedisti. Gli » altri francesi seguaci del naturalismo non » fecero, se non che ripetere i suoi argo- » menti filosofici. Eglino si contentarono di » dare a questi maggior estensione, di or- » narli colle grazie del loro spirito, o di ag- » giungervi de' sarcasmi, e delle facezie, » tanto su la religion positiva, che su la » sorgente del culto de' cristiani, la Bibbia. » Alcun libro non può dunque essere più » pericoloso di quello del *sistema della na-* » *tura*, per coloro, che non son esercitati » alle speculazioni filosofiche; e che non » conoscono bene lo spirito delle diffe- » renti dottrine de' filosofi. La questione » principale, dalla cui soluzione dipende la » validità del naturalismo, e del fatalismo, » tali quali sono esposti qui, è: *si può egli* » *spiegar l' universo, specialmente il mon-* » *do intellettuale e morale, colle sole leg-* » *gi del moto della materia eterna, colla* » *semplice meccanica?*

» Ma restano ancora due punti, de' » quali il meccanismo non saprebbe dare la » spiegazione, l' armonia delle cose, e la

» libertà. La materia, in quanto noi la co-
» nosciamo per mezzo dell' esperienza, è un
» sistema di forze cieche, la cui azione ob-
» bedisce bensì a certe leggi, che hanno il
» loro fondamento nella materia stessa, ma
» dalle quali non si saprebbe assolutamente
» derivare tutto ciò che riferiamo all' intelli-
» genza. Riguardare un caso cieco come
» l' autore dell' armonia, dire che la ragione
» é un prodotto della non ragione, son
» queste contraddizioni troppo manifeste. Se
» si nega un' attività armonica nella natura
» chiamata inerte o senza vita, e ancora nel
» mondo animale, non si può almeno non
» conoscerla nella natura dell' uomo. Esiste
» un' arte umana, che agisce in seguito di
» alcune vedute, e colla quale la natura ha
» dell' analogìa nelle sue operazioni, di modo
» che si può considerar questa natura come
» l' incommensurabile laboratorio di un arti-
» sta infinitamente potente, infinitamente
» saggio, infinitamente intelligente. Ma di-
» re, che la facoltà di cui l' uomo è dotato
» di agire per de' fini, è una combinazione
» accidentale, o ancora necessaria delle forze
» motrici della natura, si è dare una spie-
» gazione, che non si saprebbe provare, e
» che, in conseguenza, rimane sempre in-
» sufficiente a soddisfare la ragione. Se noi
» non ammettiamo alcuna intelligenza, alcuna

» principio ragionevole, nella natura, è as-
» solutamente impossibile, di spiegar l' ar-
» monia de' fenomeni naturali. Niuna forza
» conosce le altre forze: tutte operano alla
» cieca, e senza intenzione formale. Come
» potrebbero esse cospirare a de' fini? E co-
» me potrebbe avvenire, che tutti questi fi-
» ni cospirassero ad uno scopo unico?

» L' autore del sistema ha tralasciato di
» spiegare donde proviene nell' uomo la co-
» scienza della libertà, se questo uomo non
» è altra cosa, se non che una macchina
» determinata da una molla eternamente ne-
» cessaria (*a*).

Io ho rilevato tre errori fondamentali nel metodo dell' autore del sistema: egli non è partito dal fatto immediato, e primitivo della filosofia: non ha riconosciuto il carattere relativo, e fenomenico della sensazione: non ha ben distinto il dominio della sensibilità, e della sperienza da quello della ragione. Io ho dimostrato che l' universo fisico non può spiegarsi colle sole leggi del moto eterno della materia eterna, facendo vedere, 1° che la nozione dell' atomo esistente essenzialmente,

---

(*a*) *Storia della filos. moderna t.* 6. *sez. IX. cap.* 19

ed essenzialmente in moto, è una nozione evidentemente assurda, 2.° che le combinazioni degli atomi non possono derivare da' soli atomi in moto. Io ho dimostrato, che il materialismo supponendo la realtà in se dall'estensione, e dal moto, parte da un principio precario e falso. Io ho dimostrato, che l'unità del soggetto pensante è una verità attestata dall'intimo senso. Io ho fatto più innanzi vedere ancora, che l'impossibilità della creazione su cui si appoggia l'ateismo, è interamente chimerica. Io ho dunque distrutto l'opera perniciosa del sistema della natura.

FINE DEL TOMO QUARTO



INDICE

CONTINUAZIONE DEL LIBRO III.

CAP. I.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE

§. 6. *Tutte le idee, che la meditazione può sviluppare dal sentimento generale del me, il quale sente un fuor di me, sono essenziali all' intelletto.* 22

CAP. II.

DELL' ORIGINE DELLE IDEE DELL' UNITA', DEL NUMERO, DELLO SPAZIO.

§. 7. e 8. *L' Io si mostra alla coscienza come uno. Una tale unità è l' unità metafisica del me. L' unità sintetica del pensiere è impossibile senza l' unità metafisica del me. Nel sentimento del me bisogna riporre l' origine della idea dell' unità.* 27

§. 9. *Lo spirito attribuisce l' unità a quell' oggetto, a cui si riferisce il pensiere, il quale ha ricevuto l' unità sintetica. La formazione delle diverse unità sintetiche, sebbene sotto un certo riguardo sia arbitraria; pure riferendosi agli oggetti fisici, suppone in questi un fondamento reale, che determina lo spirito a costituirla. L' unità numerica è l' idea generale di qualunque unità. Il numero è l' idea generale di qualunque unità sintetica, i cui elementi sono identici.* 36

§. 10, 11, e 12. *Locke non è risalito all' origine dell' idea dell' unità. Degerando s' inganna facendo derivare l' idea dell' unità da' sensi esterni. Fènelon s' inganna credendola innata. Tracy s' inganna riguardando come estraneo all' ideologia l' esame dell' unità del soggetto pensante. Kant erra non riguardando l' unità metafisica del me come una cosa in se.* 41

§. 13. *L' idea del numero è più generale di quella dello spazio, e comprende sotto di se le idee di grandezza continua, e quella di grandezza discreta. Locke ammette un' idea dell' estensione vota diversa da quella dell' estensione corporea. Questa dottrina è in contradizione con ciò che lo stesso filosofo insegna circa l' origine delle idee semplici.* 49

CAP. III.

DELL' ORIGINE DELL' IDEA DI SOSTANZA, E DI ACCIDENTE, DI CAUSA E DI EFFETTO, E DEL TEMPO.

CAP. IV.

DELL' ORIGINE DELLE NOZIONI SOGGETTIVE D' IDENTITA', E DI DIVERSITA'. OSSERVAZIONI GENERALI SULL' ORIGINE DELLE IDEE.

CAP. V.

DELL' ORIGINE DELL' IDEA DELL' ASSOLUTO.

infinita, *ed al numero infinito degli atti*, *a cui può estendersi la sua potenza. Condillac ci nega qualunque idea dell' infinito ; ed insegna, che noi non abbiamo alcun motivo legittimo di ammettere gl' infiniti composti. Egli riguarda l' eternità come un' istante indivisibile, il quale coesiste con tutti gl' istanti delle creature.* 229

§. 48. *La scuola Leibniziana riguarda come assurdo un infinito composto. Ella ammette per infinito il solo essere assoluto. Ella ci accorda una nozione positiva dell' infinito, anteriore a quella del finito, e vuole, che in questa idea sia contenuta la realtà dell' infinito.* 214

§. 49. e 50. *Tutte le scuole filosofiche sino a Kant hanno ammesso la realtà dell' assoluto, e perciò dell' infinito quale che siasi. Kant riguarda l' assoluto come una forma della ragione ; forma priva di qualunque realtà. Facendo consistere la metafisica nella scienza, che dal condizionale rimonta all' assoluto, egli la riguarda per impossibile in quanto scienza ; ma come un bisogno necessario della ragione, la quale è costretta dalla sua natura a porre la realtà dell' assoluto.* 248

§. 51 e 52. *La nozione del finito precede in noi quella dell' infinito. Per riguardare un essere come finito è sufficiente di paragonarlo con se stesso in istati diversi, o con altri esseri finiti. L' idea dell' infinito non è innata ; ma un risultamento del raziocinio, che parte dal finito. L' idea dell' infinito è un' idea positiva. Non si può stabilire la realtà dell' infinito* a priori ; *o in forza della sua sola idea; ma si dee appoggiare su la realtà del finito. L' infinito non è un numero ; ma un essere* 255

§. 53, 54, e 55. *L' idea semplice di* assoluto *può ancora, riguardo all' origine, riguardarsi come oggettivi ; ma l' idea di un essere assoluto è un prodotto della sintesi del raziocinio. Ancillon ammette nel sentimento del di fuori il sentimento dell' infinito. Questa opinione è falsa. L' uomo, in origine, ha il sentimento di sole cose finite : indi acquista per abito il sentimento dell' indefinito ; finalmente per mezzo della*

ragione s' innalza dal finito all' infinito. Condillac s' inganna insegnando, che noi non abbiamo se non che un' idea comparativa dell' eternità: ne abbiamo un' idea assoluta. Bel pezzo di Fènelon su questo soggetto. L' eterno è colui che è. 262

pone nella definizione della sostanza, che questa esista per se stessa: nella definizione dell' infinito, che questo sia l' essere unico: nella definizione del modo, che questo sia identico coll' effetto: nell' assioma III. che non vi ha cause libere. Nell' assioma VII. stabilisce il più ardito dommatismo. 285

§. 61. *Si rapportano quattordici proposizioni di Spinosa della prima parte dell' etica. In queste egli cerca di provare l' unità della sostanza. Per poter concepire più sostanze bisognerebbe concepirle dotate di attributi differenti, secondo Spinosa; ora se ciò fosse l' una non avrebbe alcuna cosa di comune coll' altra. Dal che segue, che l' una non potrebbe esser causa dell' altra. Non possono dunque esservi sostanze improdotte. Non possono, inoltre, esservi più sostanze improdotte; poichè la sostanza non può esser finita, per la ragione, che il finito dee esser terminato da un altro oggetto finito della stessa natura; e non possono esservi più sostanze dello stesso attributo. La sostanza è dunque, per sua natura infinita; ma una sostanza infinita dee contenere infiniti attributi; quindi se esistessero più sostanze improdotte avrebbero tutte gli stessi attributi; e quindi non sarebbero molte; ma una sola.* 291

§. 62. *Si riferiscono le altre ventidue proposizioni della prima parte dell' etica di Spinosa. Questo panteista ammette l' esistenza dalle cose finite, e delle contingenti. Egli è perciò costretto di conciliare questa dottrina colle dottrine antecedenti, cioè coll' infinità dell' unica sostanza, di cui le cose finite son modi; e colla necessità di tutte le cose. Per far ciò egli dice, che le cose finite non derivano da Dio in quanto è infinito; ma in quanto è modificato in un modo finito. Le cose finite derivano dunque, secondo Spinosa, da altre cose finite, e queste da altre in un progresso infinito. Per conciliare poi il suo fatalismo universale colla contingenza degl' individui, Spinosa insegna, che la necessità può ravvisarsi, o nell' essenza della cosa, o nella causa di questa. Le cose singolari son perciò contingenti, considerate nella loro essenza,*

le regole più sicure della logica. È assurdo il dire, che l'essere assoluto sia causa di se stesso. Le idee, che spinosa dà dell'attributo, e della sostanza sono identiche; perciò infiniti attributi suppongono infinite sostanze. 377

§. 71. *L'assioma quarto della prima parte è falso. Vi sono effetti de' quali ignoriamo le vere cause. L'idea dell'effetto non è identica coll'idea del modo. È falso, che di due cose, le quali hanno qualche cosa di comune l'una può intendersi per mezzo dell'altra.* 383

§. 72. *Spinosa prova con sofismi l impossibilità delle sostanze prodotte. È falso, che la causa dee esser simile all'effetto. È falso che non vi sia alcuna similitudine fra la sostanza improdotta, e la sostanza prodotta.* 387

§. 73. *L'Io è un agente, ed un paziente: egli è un soggetto attivo, e modificabile. Egli è dunque una sostanza, e Spinosa erra riguardandolo come una modificazione. L'Io non è nè l'assoluto, nè parte o modo dell'assoluto. Egli è dunque una produzione dell'assoluto, e Spinosa erra negando la possibilità delle sostanze prodotte. Lo Spinosismo è dunque falso.* 389

CAP. VII.

SI ESPONE ED ESAMINA LA DOTTRINA DELL'OPERA INTITOLATA *SISTEMA DELLA NATURA.*

§. 74. *Il metodo, che si propone di seguire Mirabaud è il metodo empirico. Egli parte dal fatto de' corpi, e da questo deduce l'esistenza degli atomi estesi, eterogenei: questi atomi sono, secondo lui, eterni ed improdotti. Egli parte ugualmente dal fatto del moto, e lo riguarda come essenziale alla materia. Cogli atomi eterni, e col moto eterno ed essenziale agli atomi,*

FINE DELL' INDICE.

SCHIARIMENTO

SU L' IDEA DEL VOTO.

L'IDEA del voto può riguardarsi o come un prodotto della meditazione; ed in tal caso ella è, come pensa *Condillac*, un' idea astratta dell' estensione sensibile; o come un fenomeno prodotto dall' associazione delle nostre idee. Col sentimento perenne del proprio corpo si associa sempre l' idea di un' estensione contigua, che limita il proprio corpo. Una tale associazione è necessaria, perchè noi non sentiamo giammai il solo nostro corpo, senza sentire de' corpi esterni, che lo limitano. Ma noi possiamo sentire il proprio corpo senza sentire la solidità, ed il colore nell' estensione, che siamo costretti d' immaginare come contigua al nostro corpo. In questo caso col sentimento del proprio corpo si associa l' idea di un' estensione contigua, che lo limita, e con questa l' idea dell' estensione colorata, o solida, che altre volte si è sentita limitare il proprio corpo. Tutte queste associazioni producono il fenomeno del vo-

to. Vedendo un corpo in quiete, se l'avevate veduto in moto, il fenomeno della quiete nasce in voi, e voi riguarderete la quiete come la privazione del moto. Allora che coll'idea attuale di una cosa priva di alcune qualità, si associa l'idea della stessa cosa con le stesse qualità positive, l'idea della privazione di tali qualità nasce. Non si potrebbe, in conseguenza, aver l'idea del voto, se non si avesse avuto antecedentemente l'idea dell'estensione sensibile. Il riguardare l'idea del voto sotto questo doppio aspetto è una cosa importante, per conoscerne la vera origine.

ERRATA

Pag.	lin.	ERRORI	CORREZIONI
9.	26.	alla	. Alla
16.	15.	lo o	loro
65.	19.	: L' unità	. L' unità
41.	21.	questo	questa
49.	13.	è	e
51.	18.	e	è
52.	12.	reale	tale
56.	3.	ci	si
id.	26.	che qnesto	questo
59.	17.	attrazione	astrazione
id.	19.	. Spazio	. spazio
id.	25.	attrazioni	astrazioni
86.	5.	, *moto* spazio	*moto.* Spazio
93.	10.	dato	data
97.	10.	cosa di	cosa , di
id.	17.	Io meditando	Io. Meditando
100.	*pen.*	sentita questa	sentita , questa
102.	4.	+	x
108.	17.	esterno	effetto
109.	11.	possibilità	passibilità
118.	7.	così : io	così io
133.	29.	4790	1790
136.	24.	a chi	o che
160.	20.	ammetterla	ammetterle
166.	24.	scrive il	scrive : il
177.	27.	di rapporti	di rapporti di rapporti
184.	*ult.*	sempre	senza
185.	19.	conoscitore	compositore
194.	20.	La vostra	La vasta
209.	10.	obbligate	obbliate
237.	29.	continua	continuo
238.	13.	oppongono	oppongano
247.	5.	esporli	esporsi
267.	11.	nulla, alla ragione	nulla alla ragione
id.	12.	nulla, all' imaginazione	nulla all' immaginazione
280.	16.	, dopo	: dopo
324.	2.	, se	. Se
327.	21.	cauziosa	sofistica
330.	21.	; non si dà	, in cui si dà
335.	26.	distrutta	è distrutta
344.	3.	quel	pel
366.	29.	, queste	, se queste
367.	18.	senza	senza il finito,
370.	7.	metodo	modo

Pag. 377.	lin. *ult.*	questa esistenza, questa espressione	questa espressione
378.	21.	intendo	intendendo
383.	23.	cosa	causa
384.	27.	modo, di essere	modo di essere
385.	26.	che in questione	che è in questione
394.	1.	pretenda	presenta
398.	5.	attenzione	estensione
407.	4.	mosse	masse
408.	9.	ci	si
id.	18.	altri	astri
416.	*ult.*	accade	accade, accade
417.	25.	esse sono	esse non sono
420.	23.	precorso	precorsa
421.	3.	piana	piena
id.	13.	altri	astri
455.	3.	nostre	altre

L'Autore vede con rammarico, che alcuni di questi errori presentano un controsenso; perciò prega il benigno lettore, di avere in tal caso presente l'errata. Lo prega poi di perdonare gli errori di punteggiatura. L'assenza dell'autore dal luogo della stampa giustifica queste preghiere.





